Pontificia Universitas Lateranensis

JAVIER PABLO OLIVERA RAVASI

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFÍSICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, SEGÚN CORNELIO FABRO

Theses ad Doctoratum in Philosophia

Romae 2007

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4

Introducción

Los vientos que soplan en el ámbito del pensamiento, suelen ser para todas las épocas diversos; el ser humano nace en un momento determinado de la historia y es allí donde ejercita su libertad y desarrolla todas sus potencias. El cuadro del marco en el que se vive, ya existe de antemano, sin embargo, no por ello deja de ser potencialmente cambiado y hasta modificado totalmente.

En el momento en que escribimos estas líneas, nos tocan vivir vientos del todo excepcionales: a pocos años del fin del s. XX, el mundo ha visto como un triste espectador, las consecuencias de las ideologías que han concebido al hombre como un absoluto, "absoluto" que hace recordar la fórmula protagórica del ser humano como medida de todas las cosas. Es ante esta realidad que la humanidad entera se ve encerrada en una encrucijada y debe decidir su destino.

El hombre (con minúscula) puede elegir, o bien cambiar la historia siendo un protagonista de la misma, o dejarse llevar por la corriente; es él quien posee su libertad; sin embargo entre todos los hombres de la tierra, hay algunos que, casi por un especial designio, han tenido, tienen y tendrán, el deber de guiar al resto de los mortales hacia su meta; ellos son los que Maurras llamaba "intelectuales"[1].

---

[1] «Hablamos de la Inteligencia, como se habla en San Petersburgo, del oficio de la profesión, del partido de la Inteligencia» (Charles MAURRAS, *El porvenir de la inteligencia*, Editorial Nuevo Orden, Buenos Aires 1965, 17).

Es casi una evidencia que la masa de individuos que se agolpa en una revolución, o que da su vida por la patria o la religión, o por algún otro ideal, sin menospreciar el mérito (o demérito) infinito que puedan tener, no siempre son los causantes principales de dichas revueltas. Generalmente ellos no son sus protagonistas principales (¡ni siquiera los grandes gobernantes!), sino más bien los actores de reparto. Los que cambian, cambiaron y cambiarán al mundo, son por lo general, unos pocos individuos que – la mayor de las veces – pasan casi desapercibidos.

Sucede que, de tanto en tanto, aparecen ciertos hombres vigorosos que Dios se digna enviar para ayuda y guía de la humanidad; ellos tienen una misión especial (como todo hombre) y, si logran descubrirla y doblegar su voluntad a la del Creador, terminan por pertenecer a una raza que nosotros, con el común de la gente, llamamos "héroes" o "santos"; su función no es otra que dar testimonio (a veces hasta con la vida) de la verdad.

En este sentido en los últimos años, no han faltado voces tajantes que denunciasen algunas raíces de los principios del mal actual. Entre ellas, en el ámbito intelectual, creemos que hay una que, por su fuerza y vigor moral, ha logrado revolucionar el pensamiento filosófico de los últimos años, dando un giro trascendental en el ambiente en que se movía; se trata sin más del P. Cornelio Fabro (Flumignano 1911 – Roma 1995).

La vida del sacerdote estigmatino ha sido casi un prodigio de la Divina Providencia; dotado de dones del todo particulares (como él mismo declarara) se ha volcado por completo al desposorio con la Filosofía, enamorada que lo cautivó desde sus primeros años de juventud.

Desde temprana edad se volcó al estudio de la filosofía del Aquinate (a los veintiséis años ya había leído y releído "todo" Santo Tomás) y en poco tiempo logró ver un sinnúmero de problemas que tenían solución a la luz de los principios de la filosofía del Aquinate.

El hecho de beber desde los afluentes de lo mejor de la filosofía cristiana, lo llevó a una original visión acerca de la realidad, logrando ver *in causa* los desvíos que sufría no sólo la madre de las ciencias, sino también, en consecuencia, la mismísima comprensión de la historia. Con valentía de héroe, denunció permanentemente – hasta a arriesgar la propia vida por ello – los errores que se daban en filosofía y teología, proponiendo sus remedios adecuados y no quedándose meramente en una crítica extrínseca y destructiva.

Su vastísima cultura filosófica, hacía que conociera a la perfección el pensamiento moderno en sus lenguas originales (aprendió hasta el danés), cosa que le permitía dialogar con la realidad y discutir las problemáticas que se le planteaban. Su postura respecto al mal que padece la cultura moderna ha sido continuamente repetida a lo largo de casi todos sus escritos y podría resumirse en pocas palabras: el mundo moderno está enfermo y su enfermedad se halla enraizada en su principio vital, es lo que Fabro ha llamado el *principio de inmanencia*, entendido como el ensimismamiento del hombre en la intimidad de su *cogito-volo*, que le impide trascender más allá de su conciencia. Es dicho principio el que, según Fabro, lleva adelante a la humanidad casi como desviándola de la realidad (terrena y celeste).

A este punto cabe hacer una objeción que nos veníamos planteando hace más de cuatro años, al momento en que leíamos y

releíamos a Fabro: sucede que la gente normal no "hace" filosofía, no lee a Descartes, ni a Kant, ni a Hegel; inclusive entre muchos intelectuales hay quienes no los conocen profundamente (incluído quien escribe). Así las cosas: ¿cómo entonces nuestra cultura puede estar imbuida en dicho *principio de inmanencia* siendo que pasa casi por desapercibido? La objeción es válida, pero la cultura es así desde tiempos inmemoriales: puede ser un abono para la futura tierra fértil, o un veneno imperceptible que sólo se descubrirá al momento de la cosecha. La cultura se transmite por el "culto", y los encargados del "cultivo" son ciertos labradores que poseen por oficio natural el dirigir a la humanidad.

Nos encontramos así en una época difícil; en estos momentos se está hablando una "muerte de la civilización occidental", de una "muerte del pensamiento" y hasta de una "muerte de la filosofía"; ¿puede acaso morir la filosofía? Sí, perfectamente, de hecho hubo momentos en que murió. Cuando ya no hay amor por la verdad, cuando se busca simplemente imponer la voluntad por medio de un "sistema" cerrado y programado, es allí cuando la filosofía muere como tal; sin ir más lejos, hace sólo un par de años, el gran Juan Pablo II declaraba que «le ideologie del male sono profondamente radicate nella storia del pensiero filosofico europeo (...) occorre risalire al periodo anteriore ll'illuminismo, in particolare alla rivoluzione operata nel pensiero filosofico da Cartesio»[2].

La cultura moderna padece un mal y ello es así, entre otras cosas, porque el principio que la anima está errado; ella necesita una cura y, por ende, hombres que estén decididos a dar la vida por su saneamiento. A

[2] GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e Identità*, Rizzoli, Milano 2005, 16.

nuestro entender Fabro ha sido uno de ellos, demostrando ser un hombre que ha intentado cambiar un aspecto de la realidad y con ello, el mundo mismo.

Fiel seguidor de la auténtica doctrina del doctor de Aquino, el P. Fabro ha sabido conjugar tanto el análisis de los problemas con sus respuestas a los errores; ha mostrado a todo el mundo filosófico su perenne actualidad, haciéndolo dialogar con los filósofos modernos y sus planteos; en él, hemos visto a un expositor fidelísimo del pensamiento tomista; un maestro que sabe confrontar la filosofía moderna desde el interno de ella misma, con todo el rigor científico que irradia del Doctor Angélico. Para ello baste la doctrina tomista de la participación, a nuestro entender su descubrimiento más brillante.

La lucha crucial por explicar la realidad, o más bien, la lucha por el "fundamento" de la filosofía y del pensar mismo, es lo que al P. Fabro más le ha preocupado; se trata entonces de una "batalla de principios". Es a esto a lo que intentaremos referirnos, siguiendo su estrella.

En cuanto a nuestro trabajo, hemos de declarar que, cuando comenzamos nuestra investigación impulsados por el Prof. Livi, el trabajo nos parecía interminable. La cantidad de citas que íbamos acumulando a lo largo de las lecturas y relecturas del Aquinate a la luz de Fabro, nos mostraban una marea gigante que parecía imposible de terminar; sin embargo, con el correr de los textos hemos ido poco a poco logrando lo que Fabro mismo intentaba hacer: llevarnos no al tomismo, sino a Santo Tomás.

Lentamente fuimos clasificando, reflexionando en los textos, casi como "conversando" con Fabro, y fue él mismo quien nos enseñó (y

sigue haciéndolo) a leer a Santo Tomás y beber desde sus altas cumbres («*rigans montes*»).

El tema del trabajo es por demás extremadamente ambicioso, lo comprendemos; nuestra propuesta es más bien de alguien que apenas comienza en la investigación filosófica. Ha sido nuestro propósito el basarnos en la interpretación que Fabro hace del punto de partida de la Metafísica de Santo Tomás, permitiendo así una suerte de introducción al planteo de la lucha por el fundamento. Hemos expuesto su perspectiva y hemos quizás logrado desarrollar algunas conclusiones que se encontraban allí de manera virtual.

La tesis entonces, nos parece que pueda ser original en especial por tres motivos:

a) El tema en cuestión no ha sido estudiado hasta el momento – salvo en pocos artículos que, a su tiempo, citaremos. Quizás ello se ha debido no tanto a la falta de interés, sino más bien al poco tiempo que ha transcurrido desde la muerte del sacerdote estigmatino.

b) El uso de las fuentes primarias hasta el momento inéditas que enriquecen el pensamiento fabriano y su desarrollo posterior.

c) La organización del trabajo.

Intentaremos por lo tanto exponer de modo sistemático lo que para Santo Tomás y Fabro significa el inicio de la Metafísica. En los primeros capítulos analizaremos cómo la problemática del inicio despertó en Fabro la inquietud por volcarse a su estudio casi a lo largo de toda su vida. Posteriormente analizaremos la terminología fabriana y su desarrollo, para pasar luego a la propuesta de Fabro, haciendo la

ascensión desde el *ens* y sus co-principios, para luego analizar cómo se da su captación en la filosofía tomista. Esencialmente, intentaremos demostrar que solamente una Metafísica que parta del plexo original del *ens*-*esse*, es capaz de explicar la realidad y sus causas últimas. Posteriormente veremos la confrontación que, a partir de los principios tomistas, pueden hacerse a partir de los planteos realizados por la filosofía moderna.

Finalmente, intentaremos analizar epistemológicamente la posibilidad real del *ens* de obrar como punto de partida de la Metafísica tomista, terminando luego con algunas consecuencias que pueden seguirse desde un inicio fallido.

La impostación del problema, como se ve, será desde una perspectiva tomista-fabriana, por lo que intentaremos hacer exégesis de sus escritos citándolos *in extenso* a fin de facilitar su interpretación. En cuanto a la bibliografía utilizada, hemos decidido citar en la medida de lo posible, a los autores en sus lenguas originales, no sólo por el debido rigor científico, sino también a fin de poder cotejar los textos que se comentan.

Damos por presupuesto ciertas nociones claves del pensamiento de Fabro, a saber, la doctrina de la participación tomista, o la distinción real de *essentia*-*esse*, y ello especialmente por dos motivos: el primero es que, por la relevancia de su pensamiento, sus ideas no pueden pasar desapercibidas en el campo de la filosofía del s. XX; el segundo, porque en este preciso momento se está publicando por primera vez la *Opera omnia* de dicho autor divulgando aún más su pensamiento.

Digamos por último que con dicho trabajo hemos querido también ser fieles a la doctrina de la Iglesia, quien repetidamente ha marcado el rumbo del pensamiento más seguro a través de la doctrina del Aquinate; podríamos haber elegido otro tema para desarrollar, pero creímos que en el *maremagnum* de la filosofía era bueno comenzar por el principio, a fin de no perder de vista su Norte[3]. A utilidad de la Iglesia y de los estudiosos de la verdad es que va dedicado este humilde trabajo.

[3] En este sentido, nos hemos guiado por el pensamiento de nuestros últimos pontífices, quienes han declarado casi contemporáneamente que el problema del mundo moderno se basa esencialmente en el problema filosófico del inicio, como dijimos. En este sentido, el entonces todavía cardenal Ratzinger, a sólo un día de asumir la Barca del pescador, nos decía: «Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via (...). Mentre il relativismo cioè, il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie» (Joseph RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Milano 2005, 149. Corresponde a la homilía pronunciada el 18 de Abril de 2005 en la basílica de San Pedro como decano del Colegio Cardenalicio).

Advertencia metodológica

A modo de facilitar la lectura de la presente tesis, permítasenos una breve indicación que podrá ser de gran utilidad:

En general, hemos usado la metodología sugerida por la Facultad de Filosofía de esta Universidad, tanto para la extensión, fuentes de la escritura, criterios de impresión, división de las partes, uniformidad en el texto de las notas, índice, bibliografía, etc.

La tesis se ha redactado en español y las citas utilizadas han sido presentadas, en la mayor de las veces, en sus lenguas originales, a fin de reflejar lo mejor posible el pensamiento vital de cada autor.

En cuanto a la referencia de los textos de Cornelio Fabro, citaremos los más autorizados y en la lengua que él mismo ha escrito. En cuanto al momento de tener que resaltar alguna parte que creamos importante, tanto en su caso como en el de otros autores, utilizaremos las cursivas indicando en cada caso su uso.

Respecto de las citas que realiza de otros autores, hemos optado por respetar su metodología en aras de una mayor fidelidad al texto. Respecto a las referencias bibliográficas[1] en su primera aparición, se darán de manera completa. Posteriormente, indicaremos solamente el nombre del autor y el de la obra, de manera abreviada.

---

[1] Para la referencia bibliográfica, sigo en todo las indicaciones vertidas en «*Norme redazionali per i lavori scritti presentati presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense*» (PUL – 2007).

En cuanto a la obra del Aquinate, hemos seguido en todo la Edición Leonina, sin embargo, dado que la misma no se halla todavía completa, hemos hecho uso de las mejores ediciones. Al respecto transcribimos siempre la grafía original del texto impreso; cuando se diga por ejemplo que “las cursivas son del Aquinate”, se deberá entender que así se halla el texto de la edición que citamos.

En lo referente a la manera de citarlo, hemos preferido no incluir en la nota al pie la edición que hemos usado (la misma se encuentra especificada en el apartado bibliográfico). Por último digamos que, dado la cantidad de indicaciones que se dan al momento de citar una obra del Aquinate en sus mejores ediciones, hemos preferido agregar al número de página la sigla “pág.” (sólo para este autor), a fin de señalar la foliatura y permitir así un ágil confronte.

PARTE PRIMERA

LA PROBLEMÁTICA DEL PUNTO DE PARTIDA

EN LA VISIÓN DE CORNELIO FABRO

Capítulo I

LA INQUIETUD MODERNA ACERCA DEL INICIO

Al analizar la historia de la filosofía, es interesante verificar que, cualquiera sea la corriente de pensamiento que se observe, todo desarrollo científico nunca se encuentra aislado. Sin embargo, aunque no negamos que cada verdadero filósofo es en cierto sentido original y único en su especie, dada la naturaleza política del hombre, en su oficio resulta casi imposible una independencia total y radical de su contexto e historia, de sus vivencias y orígenes; no sólo ello: es el ambiente el que también condiciona al desarrollo filosófico y a sus protagonistas, teniendo ellos – entre otros – un deber de estado que les obliga analizar la realidad y responder a los interrogantes de su época.

En el caso de Santo Tomás, dicho fenómeno puede constatarse con creces: imbuido en su época, el Aquinate jamás dejó de tocar los temas sobresalientes y preocupantes de aquel mundo convulsionado por diversas y no tan ortodoxas doctrinas (el hilemorfismo universal, la unidad del intelecto humano y la defensa del aristotelismo, son sólo pequeñas muestras de su "posición" frente a la realidad que vivía). En el ámbito de sus discípulos, Cornelio Fabro no ha escapado a esta postura típicamente tomista; desde temprana edad vemos al Estigmatino[1] preocupado por dar razones de su posición frente a diversas corrientes

[1] Toda vez que recurramos a este epíteto, nos estaremos refiriendo a Cornelio Fabro.

que imperaban en la época. Es por esto que será necesario analizar, aunque someramente, la posición de sus antecesores respecto al tema que nos toca y su vinculación con su desarrollo posterior. Para ello, veremos inicialmente los motivos históricos que llevaron a nuestro pensador a plantearse el problema del inicio, para exponer luego la posición moderna acerca de éste, el problema más crucial de la filosofía, como gustaba llamar Fabro[2].

1. Orígenes y desarrollo intelectual del P. Fabro

Nacido en 1911 en Flumignano (Udine), luego de una problemática infancia debido a problemas de salud, Fabro emerge prematuramente en el ambiente cultural europeo en un periodo que separa las dos guerras mundiales; con apenas veinte años y ya religioso estigmatino, en 1931 obtiene la "laurea" en Filosofía en la Pontificia Universidad Lateranense con la tesis: *La oggettività del principio di causa e la critica di D. Hume*, para posteriormente (1937) obtener en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (*Angelicum*), el título de doctor. Dos años después, con sólo 28 años publica su primer gran estudio que marcará un hito en la filosofía del siglo XX: *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, con un claro objetivo como lo demuestra en el prefacio de la obra[3], ganándose inmediatamente la aprobación y el elogio del mundo filosófico[4].

---

[2] «La filosofia nella sua essenza è prima di tutto il problema del *cominciamento*» (Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere", in *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 365. El artículo es del año 1967).

[3] «Mostrare soltanto che la nozione di partecipazione esprime nell'Aristotelismo tomista l'ultima ragione metafisica sulla struttura dell'ente finito (nozione di creatura), tanto nell'ordine trascendentale come predicamentale e sia nell'ambito della natura come in quello della grazia» (Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, in *Opere Complete*, Edivi, Segni 2005[4], III, 7). Salvo aclaración, usaremos la edición llamada "crítica" que en

Sin embargo, lejos de imaginarnos a un Fabro ensimismado en sus estudios y abstraído totalmente del mundo exterior, en ese tiempo tenemos a un hombre totalmente impactado por la realidad histórica circundante. Apenas publicado su gran ensayo sobre la noción de participación, se desata en toda Europa la terrible Guerra Mundial. El mundo se divide en dos y las corrientes de pensamiento afloran esta vez con las armas bajo el brazo. Italia, aliada de Alemania, vive un ambiente cultural donde se respira la filosofía neo-idealista de los filósofos Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944).

Todo régimen tiene su estadista y sus consejeros o doctrinarios, puesto que es sabido que las revoluciones normalmente no comienzan con las armas, sino que sus inicios se encuentran en la solitaria vida intelectual de un grupo de ideólogos. Fabro, realista como era, no desconocía esta verdad aristotélica y, al mismo tiempo que se encontraba bajo su montaña de libros y apuntes de clases, se preocupaba por elucidar cuál fuera la idea de fondo que llevaba al mundo a destruirse de la manera en que lo estaba haciendo. Así, sin abandonar los estudios teoréticos, comienza a interesarse por la obra de aquél cuya doctrina había hecho cambiar el mundo desde 1917.

Durante el período bélico, estudia y apunta las obras de Marx en su lengua original, descubriendo contemporáneamente la posición originalísima de Kierkegaard. Mientras el alemán le explicaba las causas

---

este momento (2006) la editorial *Edivi* está publicando en el marco de la *Opera omnia* del sacerdote estigmatino.

[4] La metafísica fabriana se muestra para algunos "exacta" (Cfr. Fernand VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* [Coll. "Les Philosophes Belges" vol. 13], Louvain 1942, II, 481).

de la triste realidad en boga, el danés lo consolaba con dardos de esperanza para su alma, como él mismo dijera[5].

En este periodo las investigaciones del P. Fabro se dirigen especialmente hacia la filosofía moderna y contemporánea; su objetivo era claro: comprender la realidad histórica en la que se movía. Frente a las múltiples obras que se ve obligado a estudiar, vislumbra en el autor danés al gran precursor de la refutación hegeliana; su lectura despierta un gran interés por su fuerza persuasiva en la crítica a la dialéctica hegeliana, hilo conductor de toda su actividad literaria[6].

Comenzará así, uno de los estudios más fascinantes acerca de la filosofía moderna que se hayan realizado a lo largo del s. XX.

2. Fabro y el fin de la segunda guerra

En el inmediato *dopo guerra,* lejos de lo que se pensaba, el paraíso comunista comenzaba a mostrar sus defectos ineludibles. Varios países de Europa oriental caían bajo el régimen de la Unión Soviética, implantándose allí por la fuerza la ideología y la *praxis* marxista de los "democráticos" gulags: Polonia, Hungría, Bulgaria, Ucrania, etc., son algunos de los países que debieron soportar con gran sufrimiento la tiranía soviética y que todavía hoy padecen las consecuencias.

Presentándose ora como praxis, ora como filosofía, el marxismo invadía toda manifestación del hombre, controlándola por medio del

---

[5] «Penso che, questo incontro, tuffandomi in un lavoro che diventava sempre più impegnativo e affascinante, mi aiutò, più di qualsiasi altra cosa, a sopportare gli enormi disagi della guerra: Kierkegaard, nella storia del pensiero umano, è uno dei pochi spiriti – come Agostino, Pascal…– che sa rivolgersi direttamente alla coscienza del lettore» (Cornelio FABRO, "Appunti di un itinerario", in Cornelio FABRO (ed.), *Essere e libertà*, Rimini 1984, 63).
[6] Cfr. Cornelio FABRO, "Appunti di un itinerario...", cit., 62.

aparato estatal. Dicha realidad no dejaba de llamar la atención al Estigmatino, quien – no comprometido con nada ni con nadie – comienza a participar activamente tanto en congresos como en jornadas universitarias, interviniendo con publicaciones y disertaciones sobre el tema, viendo en el marxismo uno de los peores males del siglo veinte y proponiéndose desenmascarar su doctrina atea y deshumanizadora. Por su parte, los ideólogos de la revolución marxista, buscaban identificar al marxismo con teorías filosóficas que iban desde Aristóteles, pasando por Platón y los Santos Padres hasta el mismo Santo Tomás; es de notar que dentro de esta posición conciliadora, no quedaron exentos algunos hombres de Iglesia.

La táctica marxista consistía principalmente en demostrar que la semilla inspiradora de la revolución bolchevique, era un estilo de vida que se sustentaba en una base con estructura filosófica propia. Ante la justificación teórica del sistema, Fabro comienza a ocuparse de lleno en el fenómeno marxista – en su estructura teorética –, acentuando la radical consonancia de esta ideología con los principios hegelianos. Allí observaba la conformidad, al menos formal, de los principios marxistas y hegelianos, aunque con ciertas diferencias: el marxismo se declaraba seguidor – aunque crítico – de la teoría hegeliana, sin embargo, era un total deudor de lo que Fabro denunciaba como el *principio de inmanencia*. Y aunque el marxismo se presentaba como una práctica política, la realidad era muy diversa, ya que de fondo la supuesta *praxis*, poseía raíces profundamente teóricas enraizadas en un nuevo principio.

Fabro se halla así entre los primeros que vieron en aquella época la necesidad urgente de combatir al imperio soviético en un ámbito

diverso al de las armas, yendo directamente al fundamento. Así, en el inmediato *dopo guerra,* lo encontramos interesado de lleno en la filosofía moderna exponiendo su teoría de la participación, como síntesis de clasicismo y cristianismo. En 1946, participa en un congreso internacional de Filosofía realizado en Roma; allí era la primera vez que la teoría marxista se presentaba como objeto de estudio filosófico. A sólo un año del mismo, los participantes recogían las conclusiones sobre el primero de los temas planteados: *el materialismo histórico*[7]. Ante la publicación definitiva, Fabro se dispuso rápidamente a refutar los principios utilizados; fruto de ello fue un artículo[8] en el cual denunciaba la posición meramente historicista de los participantes que intentaban reducir al marxismo a un fenómeno simplemente histórico. Allí, no sólo atacaba la visión totalizante de dicha ideología, sino que llamaba la atención respecto a la evasión intelectual de los marxistas al momento de *fundar teoréticamente* su sistema. En vez de intentar una fundamentación en sus raíces hegelianas, los filósofos de este corte buscaban fundar, quizás para mayor aceptación "popular", la supuesta praxis marxista en los sistemas de Aristóteles, Hume, Heidegger, y hasta de Santo Tomás de Aquino, como anticipáramos más arriba.

En dicho congreso, Fabro frente a una multitud de sectores antagónicos, presentaba su trabajo titulado *Kierkegaard e Marx*[9], donde sostenía que el marxismo era incapaz de fundar teoréticamente su sistema, siendo falso también querer identificarlo con otras filosofías que

---

[7] Dichas reflexiones fueron recopiladas en AA.VV., *Il materialismo storico. Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, in Enrico CASTELLI (ed.), Castellani, Milano 1947.

[8] Cfr. Cornelio FABRO, "La 'non filosofia' del marxismo nell'anniversario di un congresso", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 40 (1948) 91-100.

[9] Cfr. Cornelio FABRO, "Kierkegaard e Marx", in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, (*Roma* 10-15 *novembre* 1946), Castellani, Milano 1947, 3-16.

no sea, al menos en la base, hija de la de Hegel. Lo mismo sostendría en un gran escrito del año 1949 donde se explayaba aún más[10] y para no limitar su posición a un ambiente estrictamente de eruditos, comenzaba a publicarlo y enseñarlo a viva voz entre sus alumnos de la Universidad, como surge de las dispensas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Roma[11] de aquella época.

Por aquellos días nuestro filósofo parece tener una fijación intelectual; en 1948 participa del X Congreso Internacional de Filosofía realizado en Amsterdam, con el trabajo titulado *Sur la determination du réel*[12] planteando la diferencia esencial entre los principios de la filosofía cristiana y el ateísmo marxista. En el mismo año lo encontramos en el XV Congreso Nacional italiano de Filosofía de Messina presentando la *Critica di Kierkegaard all'Ottocento*[13] donde denunciaba la caída completa de la filosofía moderna y la imposibilidad de hacer filosofía basándose en el principio de inmanencia. Los regímenes totalitarios son solamente una muestra de las consecuencias a las que dicho principio podía llevar.

Interesante es por esos años recordar el famoso Congreso Nacional y XI Internacional de Filosofía realizado en la ciudad de Mendoza, (Argentina). Allí, desde el 30 de marzo al 9 de Abril de 1948,

---

[10] Cfr. Cornelio FABRO, "Aporie dell'ideologia comunista", in *Doctor Communis* 2 (1949) 288-300.

[11] «Per Marx la dialettica hegeliana è stata messa a terra da Feuerbach con la rivendicazione della "sensibilità" della natura umana e con la fondazione perciò di un materialismo positivo» (Cornelio FABRO, *Filosofia teoretica: Essere e esistenza. Il problema dell'esistenza nella dialettica hegeliana* [Corso pareggiato], Anno Accademico 1949-50, Castellani, Roma 1950, 5).

[12] Cfr. Cornelio FABRO, "Sur la détermination du réel", in *Library of the X International Congress of Philosophy*, (*Amsterdam* 11-18 *agosto* 1948), North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, 332-334; todo el texto fue publicado también en italiano in *Humanitas* 4 (1949) 256-261.

[13] Cfr. Cornelio FABRO, "Critica di Kierkegaard all'Ottocento", in *Atti del XV Congresso nazionale di filosofia*, (*Messina* 24-29 *settembre* 1948), D'Anna, Messina 1948, 375-385. El mismo Fabro ha hecho una redacción de lo ocurrido (cfr. Cornelio FABRO, "Il XV Congresso nazionale di Filosofia", in *Divus Thomas* 51 [1948] 348-353).

Fabro participó – invitado por el gobierno del Gral. Perón – exponiendo su trabajo sobre *Essere ed esistenza* donde explicaba cómo Marx realiza un cambio en la dialéctica hegeliana, orientándose hacia la realidad humana que había sido perdida con el idealismo, siendo ésta su originalidad más profunda. El punto crucial del pensamiento de Marx está dirigido al punto de partida o *Anfang* hegeliano, pero poniendo el inicio no ya en el ser vacío, sino en la realidad humana estatal.

Opinaba Fabro:

> Hanno avuto perciò ragione Kierkegaard e Marx di affermare la positività dell'essere immediato: l'essere, un certo essere, è già dato fin da principio come l'«altro» della coscienza (...). Per Marx la dialettica (e così per la direzione più ortodossa di Engels-Lenin-Stalin) è evoluzione dell'essere della natura, trasformazione del mondo della storia e della natura, della natura con l'evoluzione, della storia con la lotta di classe e la rivoluzione[14].

Es, como se ve, una situación existencial lo que lleva a Fabro a estudiar el problema del inicio de la filosofía; es un intento por explicar la realidad o saber, como dice el Aquinate, cómo es la verdad de la cosas[15]. Es el estudio acerca de lo que llamará con término propio el «*cominciamento*», tema que – por otro lado – se mostrará latente a lo largo de su fecundísima producción filosófica. En cuanto a sus estudios, Fabro viajará a las fuentes mismas del problema utilizando todas sus fuerzas para descubrirlo y darlo a conocer. Será finalmente el *principio*

---

[14] Cornelio FABRO, "Essere ed esistenza", in *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, *Mendoza*, *Argentina*, 30 *Marzo* – 9 *Abril* 1949, Instituto de Estética, Buenos Aires 1949, II, 725.

[15] «Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum; quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum» (TOMÁS DE AQUINO, *In I De Caelo et mundo*, c. 10, lect. 22, pág. 91).

de inmanencia lo que llevará al hombre, según su visión y la nuestra, a la auto-fundación *en la* y *de la* realidad.

Adentrémonos ahora entonces en la problemática moderna del inicio de la filosofía.

2.1. La filosofía moderna y la inquietud fabriana acerca del inicio[16]

Como decíamos más arriba, las revoluciones y las contrarrevoluciones no se dan de un día para otro. La filosofía y su historia hacen que debamos retrotraernos aún más allá de nuestra realidad vivencial para poder dar con las raíces de los cuestionamientos.

A poco tiempo de la desaparición de ese gran pontífice que fuera Juan Pablo II, comenzamos a vislumbrar el gran legado intelectual y espiritual que dejara para la posteridad; entre los mares de tinta que derramó sin cesar, quizás uno de los más actuales y poco difundidos por la prensa, es el escrito no magisterial titulado *Memoria e Identità*. Allí se presentan una gama de inquietudes profundas del filósofo Wojtyla, quien decidió darlas a conocer luego de diez años de concebidas, con el objeto de verificar *a posteriori* su apreciación de la realidad.

El cuestionamiento es el eterno problema de la existencia del mal, especialmente en su radical irrupción a lo largo del siglo pasado. La descripción fenomenológica y sus causas para el último pontífice, no son un oráculo indescifrable: el mal del mundo moderno depende intrínsecamente – aunque no exclusivamente – de un error en el punto de partida de su filosofía, que conlleva, consciente o inconscientemente, a

[16] Para lo que sigue, véase en especial nuestro artículo cfr. Javier OLIVERA, "Ateísmo moderno: una cuestión de principios", in *Diálogo* 41 (2006), 85-118.

desarrollar la vida terrena como si Dios no existiera. La solución propuesta es casi obligada y ha sido por siglos la doctrina de la Iglesia: es necesario hoy como siempre, volver a las fuentes de la filosofía perenne.

> Nel corso degli anni si e venuta formando in me la convinzione che le ideologie del male sono profondamente radicate nella storia del pensiero filosofico europeo (...). Per meglio illustrare questo fenomeno occorre risalire al periodo anteriore all'illuminismo, in particolare alla rivoluzione operata nel pensiero filosofico da Cartesio[17].

Siguiendo esta línea, nos propondremos ahora dar una mirada interpretativa de la filosofía moderna y de su cuestionamiento acerca de punto de partida. Con ello no intentaremos agotar un tema que resulta infinito, sino simplemente ubicarnos en la problemática intelectual que el autor estigmatino se planteará al momento de tener que responder a los interrogantes de dicha filosofía.

3. El punto de partida de la filosofía moderna en la visión fabriana

La historia, "maestra de la vida" según la conocida frase ciceroniana, permite aprender a vivir en el ambiente en que toca a cada uno. El proceso y la producción filosófica que va desde los siglos XVII en adelante, suelen estudiarse como un momento de ruptura con la filosofía de los siglos precedentes. En aquel tiempo, los nuevos

[17] GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e Identità*..., cit., 16. Asimismo declama: «il *cogito ergo sum* – penso, dunque sono –porta con se un capovolgimento nel modo di fare filosofia. Nel periodo precartesiano la filosofia, e dunque il cogito, o piuttosto il *cognosco*, era subordinato all'esse, che era considerato qualcosa di primordiale. A Cartesio invece l'esse apparve secondario, mentre il cogito fu da lui giudicato primordiale. In tal modo non soltanto si operava un cambiamento di direzione nel filosofare, ma si abbandonava decisamente ciò che la filosofia era stata fino ad allora, ciò che era stata in particolare la filosofia di san Tommaso d'Aquino: la filosofia dell'*esse*».

descubrimientos y los avances abrumadores de la ciencia experimental hacían que el mundo se viera distinto. Entre otras razones, más allá del fenómeno religioso de la Reforma que prometía llevar al hombre a su cenit, las transformaciones fabulosas que se experimentaban en el campo científico y otros factores que por ahora no mencionaremos, hacían que la rama del saber filosófico se preocupara sobre su propio progreso y su misma razón de ser.

La gran renovación en el método científico y los nuevos descubrimientos de Galileo, Copérnico y Leonardo Da Vinci, entre otros, fascinaban al mundo conocido e impulsaban a nuevas experiencias en el campo del saber. La misma noción de ciencia se veía modificada, entendiéndose ahora como una *cierta reflexión crítica* del saber anterior; desde entonces, el estudio científico de la modernidad, debía ser «un conocimiento descriptivo de la experiencia»[18], apoyado en la certeza a la que llevaba el método de las ciencias exitosas, a saber las ciencias físico-matemáticas.

Poco a poco, la irrupción de la modernidad fue avanzando hasta invadir todas las ramas del saber. El avance estrepitoso de las ciencias experimentales, daba un cierto aire de desconfianza respecto de los métodos supuestamente *aprioristas* y deductivos de la ciencia aristotélica. La objetividad del saber, se volcaba hacia una ligazón total con la experiencia, constituyendo así la síntesis armoniosa del método moderno.

Viéndose atacada en sus raíces, la filosofía – no exenta de los avatares y reclamos de la época –, comenzaba a preocuparse acerca de su

---

[18] Franco AMERIO - Armando CARLINI - Cornelio FABRO, *Historia de la filosofía*, Rialp, Madrid 1965, II, 25.

propia certeza y solidez "en cuanto ciencia", ya que temía ser exiliada a los extraños campos de la opinión y la divagación intelectual. Ello, aunque no sólo, hizo que se comience a pensar en una nueva forma de hacer filosofía, una suerte de *revisionismo crítico* de lo que la escolástica decadente había transmitido hasta aquél entonces. Fue así como la filosofía, ante la exigencia de su época, comenzó a pensar en el inicio mismo de dicha ciencia, planteándose con Descartes, su validez y actualidad.

4. Descartes y el nuevo inicio

Descartes nació en un mundo totalmente nuevo; la filosofía formalista que de joven debió repetir en la escuela de La Flèche[19], sumado a la incertidumbre respecto del método a seguir en las ciencias filosóficas, lo llevaron a plantearse un sinfín de interrogantes. Conocedor de la ciencia de su época, se planteó la defensa de la filosofía, que era puesta en duda y hasta criticada por su falta de rigor y método científico; esta falta de método, se decía, impedía alcanzar la certeza necesaria de toda ciencia y por lo tanto el progreso de la misma. La solución sería, según Descartes, dar un giro analizando el desarrollo de la ciencia filosófica desde su génesis misma, hasta encontrar la llave maestra que permitiese otorgarle el rango de verdadera ciencia.

Hasta el planteo cartesiano el pensamiento clásico, tanto antiguo como medieval, afirmaba que la ciencia nacía de la sorpresa. Era la maravilla la que llevaba al hombre a trascender la realidad y a buscar sus

[19] Sobre la posición de Descartes y su formación formalista, resultan esclarecedoras las reflexiones del p. Prieto López, recientemente publicadas (cfr. Leopoldo PRIETO LÓPEZ, "Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità", in *Alpha-Omega* 1 (2006), en especial pp. 21-27).

últimas causas[20]; el ente llamaba la atención del sujeto y la sorpresa frente a la realidad, oficiaba de *punto de partida*, de despertador intelectual; se trataba de una situación existencial que ninguno podía obviar. El conocimiento iniciaba con un cierto *choque* del objeto contra el sujeto, choque que se desarrollaba inicialmente desde los humildes peldaños sensitivos hasta la cima de los conocimientos intelectuales.

Intentando un análisis distinto, Descartes dará una nueva posición frente al inicio del filosofar. Ya no será la fascinación o asombro frente al ente lo que lleve al hombre a elevar su espíritu a las causas últimas, sino que ahora la duda oficiará de motor primero y único para el inicio y desarrollo de toda actividad intelectual. Podríamos sin embargo preguntarnos acerca de la necesidad o motivos de conveniencia que llevaron al antiguo alumno de La Flèche a razonar de esta manera; para ello, creemos necesario – más allá de la formación recibida en la escuela suareciana y de sus relaciones con la secta naciente de los Rosacruces[21] – comprender la nueva noción de ciencia que se estaba imponiendo y sobre todo, la nueva noción del conocimiento como «certeza».

---

[20] «La meraviglia è trovarci di fronte a ciò che supera, a ciò che emerge al di là della nostra attesa – così che ci si accorge che non è la coscienza che costituisce il fondamento: essa viene riempita da sempre nuovi contenuti e nell'avvertire che un contenuto è talmente nuovo da superare la nostra idea, ecco che sorge in essa la meraviglia» (Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*, Università degli Studi Di Perugia, Perugia 1965-1966, 2). Algunas de las dispensas de Fabro que citaremos – como la presente – se encuentran aún inéditas (2006); las mismas verán la luz prontamente gracias al «Progetto culturale Cornelio Fabro», entidad que tiene a cargo la edición de la *Opera omnia* del sacerdote estigmatino.

[21] Maritain, siguiendo a Baillet y a Adam, explica que el famoso sueño que Descartes tuvo en la noche del 10 de noviembre de 1619, estuvo muy influenciado por su pertenencia a la secta de los Rosacruces: «Ese estado de temblor intelectual y "entusiasmo" en el cual se halló Descartes, sería más fácilmente explicado si se admitiera, juntamente con uno de sus biógrafos recientes, Charles Adam, que si él no se hubiese iniciado justamente en tal oportunidad (como sucedió con Leibniz posteriormente), en la hermandad de los Rosacruces, por lo menos tendría que haber comenzado su actividad en el círculo de ellos» (Jacques MARITAIN, *El sueño de Descartes*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires 1947, 15).

En un siglo del todo convulsionado por las ciencias, la noción de conocimiento había sido resuelta casi en su totalidad en el saber adquirido por el método físico-matemático; no quedaban dudas acerca de la naturaleza de las cosas al usar este tipo de conocimiento. El contrario y radical obstáculo, era la noción de duda inicial que todo hombre poseía, pero que luego de aplicado el método científico, permitía elevarlo a la certeza firme de los resultados. Es por ello que Descartes dejará de lado el asombro del hombre antiguo y medieval para hacer de la filosofía una verdadera ciencia que permita comenzar dudando de todos los conocimientos dados y construir sus fundamentos sobre una roca sólida.

Sin duda que, en el caso del pensador francés, el intento se trataba de una cierta reacción frente a las preocupaciones de su tiempo, intento que buscaba de todas maneras, combatir el escepticismo reinante, por medio de la restauración de la unidad del saber filosófico. Frente a una vida movilizada por la inquietud intelectual, Descartes envidiaba en cierto modo el éxito de las ciencias modernas y su base sólida del método matemático, por el cual se veía arrastrado a la conclusión de que, en filosofía, debía aplicarse la misma posición para que pudiese gozar de tal certeza.

El método deductivo de las matemáticas, por otro lado, comenzaba a partir de un «fundamento» indubitable, un principio o *punto de partida* del cual no es lícito escapar. La filosofía entonces, debía también aspirar a ese fundamento sólido para poder desarrollarse científicamente y lograr éxitos similares. Es por ello que Descartes plantea al inicio de su método la duda esencial acerca de todo (o casi) presupuesto anterior; se tratará de una *duda metódica*, donde todo sea

analizado y pesado nuevamente, buscando el fundamento indubitable y promoviendo a la filosofía a un nuevo paradigma científico.

Sin embargo, esta duda inicial que todo lo cuestiona y nada presupone, no deja de tener ciertas complicaciones a la hora de ponerse en práctica, ya que dudar, implica dudar siempre de *algo* y Descartes había dado vuelta la bolsa (la imagen es de Fabro), no presuponiendo ya nada de qué dudar. Su posibilidad de iniciar resulta así totalmente imposible, ya que para poder dudar, ese necesario poseer un *objeto* desde donde partir para dudar acerca de él, es decir, cierta materia sobre la cual el intelecto vacila al momento de juzgar.

> Il dubbio non può essere quindi uno stadio iniziale della coscienza dal punto di vista fenomenologico – perché intanto io posso dire dubito in quanto posso distinguere fra una conoscenza certa e una conoscenza che invece non ha nessun contenuto di certezza e che io dico sbagliata, errata[22].

Se trata del acto constitutivo del conocer; dicho acto no puede ser el estado de vacilación que el filósofo francés plantea como el *pre-inicio* de la certeza, al menos no de este modo, ya que la duda supone el presentarse de un objeto. El vacío total, la *tabula rasa* inicial respecto de la duda, se trata de un imposible gnoseológico.

Si en la conciencia ya nada existe es imposible hablar de una duda inicial; dicha inquietud será, en todo caso, duda sobre la nada o inicio a partir de la Nada, como lógicamente descubriera siglos después Hegel. Es por ello que la posición cartesiana llevará posteriormente a un tipo de escepticismo que se resolverá en las muy diversas corrientes del

---

[22] Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 5.

empirismo, racionalismo e idealismo, encerrando finalmente a los individuos en la pura subjetividad.

Se tratará por lo tanto de un simple comenzar a partir de la conciencia; nos encontramos frente a una inversión radical del razonamiento: la duda no es respecto a la presentación o aparición del objeto extra-mental, sino respecto al ser mismo de la cosa y la verdad de ese ser; el aparecer o fenómeno es usado como estímulo y medio de la duda para alcanzar la verdad, siendo este medio su fundamento. Así el conocimiento será concebido como *negatividad activa*[23], es decir, que es la mediación del no-ser lo que hace posible la afirmación del ser. La duda se presenta como acto constitutivo necesario para afirmar el acto de conciencia; ella sin embargo, está lejos de ser escéptica, es una duda creadora, que realiza su método propio para construir una ciencia, un conocimiento que ofrecerá a la inteligencia – luego de un largo camino – la verdadera certeza.

La proposición cartesiana que se formulará a fin de evitar toda posibilidad de ataque por parte de los escépticos será la fórmula del *cogito*. Se duda de todo, sin embargo no podrá dudarse de su fundamento, es decir, del pensar mismo quien llevará a la deducción de la existencia; es una intuición en la cual el sujeto aprehende el ser de sí mismo como un ser pensante. Se trata como dijimos de un nuevo método: el inicio se da con la supuesta duda radical hasta la certeza subjetiva del *cogito*, constituyendo la gran catedral de naipes cartesiana. La duda como se presenta aquí, no es posible psicológicamente y es por ello que tampoco el *cogito* inicial tiene fundamento verdadero a no ser que se lo *quiera* usar

[23] Cfr. Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969², 1005.

como tal[24]. Esta segunda observación ha llamado siempre la atención al P. Fabro, quien ha hecho hincapié en la *voluntad* de Descartes de poner un comienzo radical en filosofía, no tanto entonces en el mentado *cogito,* sino más bien en el *volo* de su subjetividad. Se trata de una acción de violencia contra el espíritu que dará que hablar a la filosofía moderna y acarreará grandes consecuencias.

Dada la complejidad del entramado cartesiano y previendo quizás las dificultades que podrían objetársele a partir de dicho principio, Descartes intentará ir más allá y pondrá como garante de su principio a quien no necesita garantes, a saber, Dios mismo. Veamos un poco su planteo.

4.1. Dios como fundamento cartesiano

Como un intento de justificación para su postura, Descartes no encuentra mejor argumento que poner a Dios como fundamento de todo su sistema. El cambio obrado por el pensamiento cartesiano se trata entonces de un viraje, de una nueva concepción de la realidad.

En la visión cartesiana, ya no es – como en la concepción clásica – el objeto que impacta en la realidad del sujeto, sino al revés; la filosofía se cerrará en la inmanencia del acto de pensar repitiéndose las estructuras del acto y del contenido en las del *cogito*. El acto de conciencia será,

[24] La famosa frase agustiniana de «*si fallor sum*», que afirma al *esse* como fundante y a sus operaciones como fundadas y dependientes, tiene muy diverso origen y no siempre con buenas intenciones se la ha analogado a la cartesiana. Es cierto que las operaciones develan al ser, pero la posición de Descartes con su duda metódica, será finalmente que es el *cogito* mismo el fundante y el *esse* lo *fundado*.

como dice Fabro[25], el punto de encuentro del pensamiento moderno, que contadas veces podrá salir del principio de inmanencia en el que ha caído.

La posición cartesiana, parecerá encontrarse en un camino sin salida: frente a la conciencia objetiva, el conocimiento de la propia conciencia, la aprehensión del acto, es indeleble y clarísima, tan clara que se puede dudar de cualquier contenido, pero no del *propio acto* que permitirá distinguir un conocimiento verdadero de uno falso. Sin embargo, también será posible deducir otros conceptos o ideas que no hayan sido extraídas desde fuera, como lo será la idea *clara* y *distinta* de Dios; en ella, la claridad hará referencia a su presentarse y la distinción de su idea, a sus contenidos, comprobando con estos dos requisitos la validez de tal concepto.

De comenzar por dudar de todo, a tener certeza del *cogito* fundante, se pasará luego por medio de un salto, a una idea que por su claridad y distinción no puede ser objeto de duda y que, por lo tanto, obrará como cierto fundamento del conocer.

> Dio è posto cioè ammesso subito come il *primum cognitum* e come il garante del seguente conoscere. Dio è ammesso in virtù del principio dell'idea chiara e distinta: si parte, è vero, dall'idea dell'Ente perfettissimo, ma ciò che decide la promozione di Dio alla prima posizione nella conoscenza della verità è l'evidenza del «contenuto» dell'idea, la sua chiarezza e distinzione, è l'appartenenza primaria ed

---

[25] «Da Cartesio ai nostri giorni, ossia dalle molteplici forme di razionalismo, al fenomenismo inglese (Hume), al criticismo kantiano, alle forme più sontuose dell'idealismo metafisico, fino al marxismo, all'esistenzialismo, al pragmatismo, al neopositivismo... della filosofia contemporanea: si tratta di articolazioni ovvero di espansioni della virtualità speculativa del principio d'immanenza mediante le quali esso avrebbe raggiunto – dopo tre secoli ormai – la purezza originaria della sua esigenza speculativa ossia – per usare l'espressione di Hegel – sarebbe "ritornato al fondamento"» (Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 1003).

essenziale, nella posizione di Cartesio, della chiarezza e distinzione all'idea di Dio[26].

La idea de Dios, para Descartes es clara y distinta y contiene en sí todo lo que el espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, siendo el fundamento mismo del conocer y tomando – por su claridad y distinción – el primer puesto en el conocimiento de la verdad[27].

Mientras que antes Descartes no admitía ni siquiera la certeza matemática, una vez que ha tocado fondo en el vacío irremediable de su planteo, la idea de Dios se le presentará como la más clara y evidente. Así, el racionalismo iniciará entonces con la «duda absoluta» para rápidamente ser evacuada en el concepto más complejo de todos: el concepto de Dios. La certeza misma del conocer, estará fundamentada en la primer idea válida *per se,* que no es otra que la idea de Dios[28]. Se trata de una nueva variante del argumento ontológico que una vez más renacía en el ámbito del saber.

Permítasenos aquí una observación marginal a nuestro análisis; lejos de lo que a veces parece, la filosofía no siempre surge desde la paz y calma necesaria para la especulación. La historia «maestra de la vida», nos ha dado enseñanza de ello y en este sentido queríamos simplemente destacar algunos puntos que creemos esenciales, respecto del pensamiento de Descartes.

---

[26] *Ivi*, 1047.

[27] Cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 421.

[28] «Si può dire quindi che il *razionalismo* non è altro che una grande *teologia naturale*, cioè Dio diventa il *Deus ex machina*, il Principio totale del reale, il principio che garantisce ogni verità, il principio che spiega il comportamento della natura, del mondo fisico ecc. Questa tesi di Cartesio venne poi rielaborata ed approfondita soprattutto da Spinoza e Leibniz» (Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 11).

En su famoso libro sobre los motivos que movieron a Descartes a pensar y escribir lo que escribió[29], Maritain narra el *verdadero inicio* cartesiano, tan verdadero que hasta tiene fecha y hora: siendo todavía joven, en la *beata nox* del 10 noviembre de 1619 el filósofo francés tuvo un sueño que podría caratularse como místico y esotérico. Es él mismo quien se encarga de relatárnoslo al decir que era «como algo completamente sobrenatural»[30].

No describiremos las tres etapas del sueño, todas altamente significativas para nuestro tema, sino que simplemente recordaremos un pasaje: una explosión como un relámpago llena su habitación de chispas; Descartes se aterroriza y luego afirma que este relámpago era «el espíritu de la verdad que desciende y toma posesión de él»[31] agregando que el «genio» que «ardió en su interior durante esos últimos días» le había predicho los sueños antes de retirarse a su lecho[32].

En síntesis era un sueño anunciado, un super-comienzo intelectual, espiritual y religioso que nada, al parecer, tiene que ver con el asombro platónico-aristotélico. Falta quizás un detalle a dicho relato y es que en esa época Descartes estaba en relación con los Rosacruces, una secta gnóstica que apenas nacía y que pretendía explicarlo todo por medio de la razón. Uno de sus exponentes más importantes para la época, era el matemático Faulhaber, con quien Descartes tenía cierta relación. Es por ello que – según Maritain –, el filósofo francés bien podría haber tratado de trasladar los «misterios alquímicos y la Cábala a la razón común y

---

[29] Nos referimos al ya citado libro de Jacques MARITAIN, *El sueño de Descartes…*, cit., pp. 206.
[30] *Ivi*, 9.
[31] *Ivi*, 10.
[32] Cfr. *ivi*, 11.

sencilla»[33]. Hay también otras interpretaciones, pero todo es pura conjetura. Lo cierto es que Descartes era consciente de que deseaba romper *con todo el pasado y sus exponentes (a saber,* Aristóteles y la filosofía escolástica), para comenzar a buscar la sabiduría dentro de sí mismo, allí donde «la mente humana no desempeña parte alguna»[34].

Recalquemos dos aspectos: 1) la mente humana no tiene nada que hacer en este comienzo y 2) el intento de una ruptura total con todo el pasado, es decir, un "paso atrás" mucho más absoluto y decidido que todos los luego analizará Fabro.

También es de notar la radicalidad de esa pretensión de iniciar la historia con la propia experiencia: la humanidad era como un niño hasta ese momento en que llega el sueño de Descartes[35] no existiendo antes de él, ciencia ni certeza alguna; es por ello que, dado que el espíritu de la verdad desciende sobre él como en Pentecostés, hay que deshacer todo lo anterior, aunque ello no sea un ejemplo a ser seguido por todos, como se encarga de recalcar.

Creo por mi parte que estamos ante una afirmación plenamente gnóstica e iniciática o logística – aunque Maritain no lo comenta – ya que su método es del todo contrario a la filosofía y se encuentra en las antípodas. Es antirracional, intuitivo y deductivo y pone a Dios como excusa; es por ello que Fabro dirá que más que un *cogito*, lo de Descartes es un *volo* de lo más craso.

---

[33] *Ivi*, 13.
[34] *Ivi*, 19.
[35] Cfr. *ivi*, 15.

Vemos así cómo la inquietud de la nueva filosofía llegaba de repente a Dios, por una suerte de misticismo filosófico del cual le será difícil escapar: el punto de partida era el «*cogito*», que se fundamentaría en la intuición natural de Dios, garante de toda certeza. El nuevo inicio, dará comienzo desde entonces a perspectivas totalmente distintas y separará la historia en dos; habrá ahora un antes y un después de Descartes y la filosofía comenzará a plantearse nuevos principios y nuevos horizontes, en búsqueda de un fundamento – desde aquí en adelante – según nosotros perdido.

5. La sustancia divina de Spinoza

El criterio de la idea clara y distinta, traspasó las fronteras de la Francia de Descartes y comenzó a hacerse eco en otras partes de la convulsionada Europa del siglo XVII. El caso de Spinoza es importante no sólo porque, según Hegel, para comenzar a hacer filosofía debemos afiliarnos a su partido, sino también porque dicho pensador marcó otro hito en la historia de la filosofía moderna al plantearse el problema acerca del punto de partida.

Influenciado por ciertas ideas cabalísticas y también ante el progreso de las ciencias físico-matemáticas, Spinoza comienza su *Ethica*[36] con una nueva definición de sustancia que será el puntapié inicial de toda su filosofía; la sustancia spinoziana, aunque subsistente en sí como la aristotélica, se encontrará en las antípodas de la concebida por el Estagirita, ya que no tendrá necesidad de nada para existir, es decir, será

[36] Sigo cfr. Baruch SPINOZA, *Ethica*, in *Spinoza. Opera*, Gebhardt, Heidelberg 1924.

totalmente autosuficiente; se trata, en palabras de Fabro de «la totalità dell'atto»[37].

Su filosofía versará en reducir todo a la unicidad de la Sustancia como a su principio; al igual que Descartes, afirmará que la idea de Dios debe ser concebida clara y distintamente. Si la sustancia es incausada y autosuficiente, nada le faltará, será única y fundamento de toda la realidad (pues de lo contrario no sería completa). De tal manera es perfecta la sustancia spinoziana, que su misma esencia incluye su existencia, siendo el Todo y principio de todo.

La Sustancia que define Spinoza es el inicio de todo porque *es* el Todo, siendo así el mismo Dios; el Absoluto que es la sustancia es la garantía de todo el resto de las ideas. Es éste el punto de partida de su filosofar. De esta forma, pareciera que Spinoza comenzara allí mismo donde Descartes había terminado, como declara Fabro[38]; sin embargo, no se trata de un comienzo con el acto de conciencia vacío, aunque el *cogito* cartesiano tiene para el filósofo valor de principio; su sistema supone ya todo el desarrollo de la sustancia y su conocimiento previo. El inicio ya no es la *tabula rasa* del *cogito* sino la intuición misma de Dios, entendida desde un punto de vista lógico-formal, donde desde las partes finitas se llega al infinito, es decir, del mundo a Dios[39].

La primera etapa de la metafísica de Spinoza, es su principio fundamental de que la sustancia no puede darse ni concebirse fuera de

---

[37] Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 15.
[38] Cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 426.
[39] Cfr. Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 141.

Dios[40] siendo su definición la que concibe en la proposición IV de su *Ethica*, donde se explica que por Dios debe entenderse un ser absolutamente infinito, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. De esta definición se deducirá necesariamente su existencia, y su unicidad: no podrá haber otra sustancia, porque si la hubiera, sería tal en virtud de alguno de los atributos divinos, que pertenecen exclusivamente a Dios[41].

Spinoza supera así el dualismo de Descartes llevando la inmanencia del *cogito* cartesiano a la inmanencia del ser, mostrando que en la filosofía cartesiana es imposible afirmar la existencia de un Dios trascendente, y mantener al mismo tiempo la multiplicidad[42]. El meollo de esta deducción está en la identidad en Dios, de esencia y existencia ya que a la naturaleza misma de la sustancia le pertenece el existir. De la relación esencia-existencia, se sigue que Dios es el único con esta relación necesaria entre ambas, el único que existe necesariamente; así, como existencia en Spinoza equivale a necesidad, Dios es el único que necesariamente existe.

Como se ha dicho, el racionalismo de Spinoza y la búsqueda de un principio que finalmente se resuelve en Dios, es un racionalismo de tipo formal que expresa una visión conseguida por intuición del mismo Dios. El sentirse en Dios y el ver en Dios las cosas constituyen el núcleo de la filosofía de Spinoza[43].

---

40 «Ergo nihil extra Deum; sed solus Deus est, qui necessarium involvit existentiam» (citado por Cornelio FABRO, *ivi*, 151).
41 *Ivi*, 152.
42 Cfr. *ivi*, 149.
43 Cfr. Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 1988, II, 367.

La intuición de la idea clara y distinta en Spinoza es intuición del principio supremo o razón última de las cosas, es decir, es la intuición de Dios; así es como se debe fundar la deducción (en ello su sistema no escapa del cartesiano) de las demás cosas, captando directamente el principio del cual todo depende. Ahora bien, Dios es anterior a todo, tanto en el orden del conocimiento como en el orden del ser, puesto que sólo tenemos idea de lo finito por relación a la idea de lo infinito, pero como nos encontramos en el Todo de la sustancia, los problemas parecen menores. Spinoza comienza así su nueva visión de la filosofía donde su punto de partida será la misma idea de la sustancia divina, la cual permitirá el desarrollo ulterior por medio de la deducción formal. Sus palabras hablan por sí mismas: «Los escolásticos partían de las cosas, Descartes parte del pensamiento, yo parto de Dios»[44].

Más allá de las duras condenas que su sistema recibiera por parte de las distintas corrientes y gamas de pensamiento de la época, su planteo metódico y deductivo no ha dejado de influir en los distintos ambientes literarios, filosóficos y teológicos. Su preocupación por fundar la filosofía desde un principio firme y sólido, es lo que lo llevó (como en última instancia también a Descartes) a esa idea primaria de Dios que lo resuelve

[44] Citado por Roger VERNEAUX, *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona 1977, 67. Asimismo, Fabro aprovecha para denunciar en su raíz el ateísmo spinoziano, que, a pesar de hablar de Dios, termina siendo una y la misma realidad con la natura, dejando de ser en verdad Dios: «Per questo Spinoza nello stesso tempo è tutto ebbro di Dio ed è un ateo radicale. Quindi il razionalismo non è altro che una teologia. Si può anche dire che la filosofia razionalistica si sviluppa come un unico, fondamentale argomento ontologico: l'argomento ontologico è infatti quel modo di arrivare a Dio dal concetto di Dio. Cartesio arriva a Dio dal concetto di Dio: soltanto in Dio l'esistenza appartiene all'essenza; in Spinoza l'esistenza di Dio è identica alla essenza; in Leibniz l'esistenza di Dio è l'attualità stessa di Dio» (Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 15).

todo; parece por ello que comienza desde el final y no desde el principio[45].

Veamos ahora otro exponente paradigmático.

6. El inicio kantiano

Entre los hitos de la filosofía moderna la posición kantiana, ofrece más dificultades de las que a menudo se piensa. Similar a las circunstancias históricas de Descartes, también nuestro filósofo alemán se encontró envuelto en una situación inquietante: la cultura de su tiempo se hallaba totalmente dividida entre los promotores de una metafísica abstracta, por un lado, y sus detractores por otro, quienes se volcaban a la cruda experiencia inmediata. Las corrientes leibniziana-wolffiana se veían enfrentadas ante la lockiana-humiana con un resultado totalmente desfavorable para la metafísica, terminando por declararla incapaz de todo progreso.

Kant, con su paciente y sistemático genio, decidió salir en defensa de su amada jamás correspondida, dándole un verdadero fundamento de certeza. Es la falta de método, como declara en su prefacio a la *Crítica de la razón pura*[46], lo que hace a la Metafísica encontrarse en un campo de oscuridad total, de contradicciones sin fin.

---

[45] Con rima maestra y austera, el gran poeta argentino Jorge L. Borges, lo retrató en unos pocos versos que nos atrevemos a transcribir: «Espinosa: Las translúcidas manos del judío / labran en la penumbra los cristales / y la tarde que muere es miedo y frío / (las tardes a las tardes son iguales) / las manos y el espacio de jacinto / que palidece en el confín del Ghetto / casi no existen para el hombre quieto / que está soñando un claro laberinto. / No turba la fama, ese reflejo / de sueños en el sueño de otro espejo, / ni el temeroso amor de las doncellas. / Libre de la metáfora y del mito / labra un arduo cristal: el infinito» (Jorge L. BORGES, *Espinosa* in *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires 1983).

[46] Cfr. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1911.

> L'epoca antica ha visto il progresso della (ragione) logica, l'epoca moderna con Galileo ha potuto avviare la scienza sulla via di continue e mirabile scoperte: come mai la metafisica, che è la prima conoscenza razionale, è diventata un campo di lotta senza risultato?[47]

Nuestro filósofo comienza con la búsqueda del fundamento mismo; se trata ni más ni menos de la posibilidad de la Metafísica en cuanto ciencia, lo que se encuentra en juego. Kant intentará entonces, hacer de su *Crítica* el compañero de viaje de la Metafísica hasta el puerto de la ciencia.

Análogamente a lo que sucedía con la duda metódica cartesiana, aquí deberá dudarse permanentemente de las condiciones de posibilidad, hasta llegar a vislumbrar el método mismo del conocer humano que permitirá filosofar con rigor científico.

Entre los primeros problemas a plantear se encuentra la limitación natural del conocer; el planteo de Kant afirma que el conocimiento humano se limita inicialmente al *fenómeno* (*Erscheinung*), quedando el *noúmeno*, totalmente desconocido. Es necesario entonces practicar una crítica inicial de la facultad de razonar misma, a fin de conocer sus alcances y vislumbrar sus limitaciones.

La duda que en Descartes era provisoria, se convertirá entonces para Kant en algo permanente (al menos nominalmente) ya que el conocer mismo será sometido a análisis, a fin de poder permitir luego el salto – finalmente nunca dado en la filosofía de Kant – a la Metafísica.

---

[47] Cornelio FABRO, *Il nuovo inizio kantiano: l'a priori dinamico – Appunti del Corso Monografico*, 1959-1960, 1. La presente obra se encuentra aún inédita en el archivo del «Progetto culturale Cornelio Fabro».

> È il soggetto stesso cioè che in qualche modo (e si tratta di studiare il *modo*) dà questa *qualità metafisica* all'oggetto, che conferisce questa struttura: è ecco la *rivoluzione copernicana* di cui parla Kant. Mentre prima si pensava che fosse il soggetto a conformarsi all'oggetto ora invece bisogna pensare che è l'oggetto che deve conformarsi al soggetto, ma qui per soggetto non s'intende il soggetto A, B, C, ma è il soggetto che la S maiuscola, è il soggetto trascendentale, è la *Soggettività costituente*[48].

Este es el *nuevo principio* kantiano, según el cual el hombre debe empeñar la propia conciencia en el conocer mismo, pero en cuanto antes ha hecho independiente a la misma de toda experiencia exterior, de todo criterio externo, es decir, en cuanto la conciencia se encuentra ella misma en un estado de total libertad y autonomía. Será gracias a este estado de incertidumbre permanente respecto al exterior y de certeza respecto a las condiciones de posibilidad de conocimiento, que la filosofía pueda llegar a una libertad esencial y constitutiva para alcanzar la verdad. Es una vez más el punto de partida moderno, que inicia el saber consigo mismo; «il pensiero comincia pensando, non sentendo, non riferendosi alla realtà»[49].

La posición kantiana, es la preocupación constante por dar inicio a la Metafísica, fundando antes sus propios «juicios sintéticos *a priori*», los únicos que – a su criterio – pueden constituirla en verdadera ciencia. «Se comienza pues – como dice Carlini – por la idea psicológica del *Ich denke*, principio trascendental primero de todas las categorías referentes a

---

48 Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 30 (las cursivas son de Fabro).

49 Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 35.

todo objeto de experiencia, mas presupuesto por ellas»[50], y terminará en la subjetividad que impedirá en última instancia el contacto con lo real.

Será una vez más la característica casi permanente del pensamiento moderno: «si è già visto come la caratteristica fondamentale del pensiero moderno è che: il pensiero fa l'inizio con se stesso cioè il pensiero parte dal pensiero e l'essere viene interpretato in funzione del pensiero, così che la coscienza diventa il fondamento stesso dell'essere»[51].

El entramado que Kant intentará a lo largo de su filosofía crítica, buscando las condiciones de posibilidad para una nueva filosofía, terminarán finalmente por cerrar al pensamiento en sí mismo, haciendo de él su punto de partida (y de llegada). El intento por fundar la realidad desde el *Ich* impedirá la unión con aquella amada inmortal que el filósofo de Könisberg siempre anhelara pero que jamás lograría.

Si bien la filosofía le debe en gran parte la inquietud permanente por la fundación del proceso cognoscitivo, su posición es la de un hijo de su tiempo, el cual quedó atrapado en el nuevo principio propugnado por Descartes desde el *cogito*. Kant es uno de los grandes eslabones que dará lugar a que otros filósofos, como Hegel, se planteen una vez más la problemática del inicio.

---

50 Franco AMERIO - Armando CARLINI - Cornelio FABRO, *Historia de la filosofía*..., cit., 172.
51 Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 26.

7. El desarrollo hegeliano del punto de partida[52]

Sin duda alguna, que entre los modernos, Hegel ha sido quien ha hecho resonar claramente la necesidad del planteo acerca del punto de partida. Es por ello que, más allá de las diferencias que puedan existir entre la filosofía fabriana y la hegeliana, el autor italiano no deja de alabar a lo largo de sus obras, el intento por la búsqueda del fundamento[53]:

> Hegel è il primo moderno, lasciando da parte i richiami ontologico-teologici dell'agostianiano Malebranche, a sentire l'istanza teoretica di un cominciamento risolutorio[54].

Las palabras del mismo Hegel son esclarecedoras, cuando al final de su vida, decía a sus mismos discípulos:

> Cercare anzitutto il cominciamento come il fondamento, su cui tutto sia costruito, anzi di non andare più avanti fino a che esso non si sia mostrato valido... Prima tocca occuparsi del Principio, e poi del resto, cioè delle altre categorie se non si vuol lasciar libero il passo ad altri presupposti e pregiudizi[55].

Análogamente a lo que hemos venido observando en los pensadores de la modernidad, el interrogante acerca del inicio, surge a raíz de la validez misma de la filosofía como ciencia. No es posible

---

[52] Respecto al problema del comienzo hegeliano, véase especialmente el trabajo de Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica*, Edivi, Segni 2003, en especial 68-93. Asimismo véase cfr. Anna GIANNATIEMPO QUINZIO, *Il «cominciamento» in Hegel*, Storia e Letteratura, Roma 1983.

[53] Cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 365. Daremos aquí solamente una introducción al problema, deteniéndonos más adelante a analizar su posición frente a la de Santo Tomás.

[54] Cornelio FABRO, "Appunti di un itinerario...", cit., 35; también cfr. Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965², 19.

[55] Georg HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur II Aufl.; ed. Lasson, Bd. 1, 21 (citado por el P. Fabro in *La prima riforma della dialettica hegeliana*, in Christian FERRARO [ed.], Edivi, Segni 2004., 19).

comenzar a filosofar en la concepción hegeliana, sin antes plantearse la objetividad y certeza de la ciencia, por lo que resulta imperioso buscar el origen o punto de partida que garantice un método adecuado a fin de llegar a la verdad.

Hegel plantea entonces que el *Anfang* es de una necesidad radical para el proceso filosófico. Se trata de saber por dónde comenzar sin presuponer cosa alguna; el punto de partida o *cominciamento*, como lo llamó Fabro con lenguaje propio, no debe poseer fundamento alguno ni ser mediado por nada, sino que – por el contrario – debe ser él mismo el fundamento de todo[56]. Ahora bien, ¿qué cosa hay que todo lo abrace y que al mismo tiempo nada presuponga?, ¿qué cosa puede ser tan indeterminado? Hegel declara rápidamente que se trata del mismo *Sein* en su máxima pureza e indeterminación, es el ser en su máxima abstracción lo que da inicio a la filosofía; es el ser vacío (*leeres Sein*) lo que nada presupone y a su vez todo lo abarca, constituyendo así el verdadero inicio de la filosofía. Es necesario entonces, comenzar desde el Ser puro (*reines Sein*) en su máxima indeterminación: éste no dice ningún contenido, ninguna formalidad; ni perro ni gato, ni blanco ni negro, ni Dios ni hombre… sino a su vez todo y nada. Si el ser ya dijera algo, a saber, «este o aquél ente», ya sería determinado y contenido en una formalidad, por lo que no podría ser jamás el inicio constitutivo y radical.

Es la búsqueda por el fundamento lo que parece preocupar a Hegel; este *leeres Sein*, por su parte, al ser la misma indeterminación,

[56] Cfr. *ivi*, 56.

debe incluir también y constitutivamente a la Nada como a su opuesto[57]. «Il primo passo è necessariamente il [momento] più astratto; è il più semplice, il più povero, al quale è contrapposto il concreto»[58]. Será la tensión de Ser y Nada lo que creará la fuerza motriz de la filosofía, haciendo surgir la primera y única determinación en el devenir mismo (*Werden*), tercer momento de la dialéctica, que llevará a la explicitación del Absoluto (*erfülltes Sein*).

En la misma dirección, ya al comienzo de su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel resuelve el dilema acerca del punto de partida, en la identidad constitutiva de ser y pensamiento[59]. Se trata de captar el momento inicial a través del cual se construya el pasaje del ser vacío inicial (*leeres Sein*) al ser pleno terminal (*erfülltes Sein*).

> Nessun metafisico moderno e neppure fra i medievali – se si eccettua san Tommaso, come si dirà – aveva proceduto alla costruzione che procede dall'essere minimale all'essere massimale come un processo dall'implicito all'esplicito così che tutto il movimento del pensiero si configura come un "ritorno", un "andare-in-dietro" dal principio puro di massima astrazione verso il Principio puro di massima intensità[60].

Podría objetársele a Hegel que con la identidad de Ser y Nada se negaría el mismo principio de no contradicción, sin embargo no es así; Hegel no habla de la oposición de dos entes concretos, ya encerrados en

[57] «Der Anfang enthält also beydes, Seyn und Nichts; ist die Einheit von Seyn und Nichts; – oder ist Nichtseyn, das zugleich Seyn, und Seyn, das zugleich Nichtseyn ist» (Georg HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg 1985, Bd. 21, I, 60).
[58] Georg HEGEL, *System und Geshichte der Philosophie*, Hoffmeister, Leipzig 1940, 224 ss. (citado por Fabro in *La prima riforma*..., cit., 21).
[59] Cfr. Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 1011.
[60] Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 25-26.

consecuencia en distintos contenidos, sino de la total indeterminación no sujeta a concepto alguno ni contenido por nada[61].

Desde el ser inicial, con entidad puramente lógica, se pasa al ser finito y de allí al Absoluto, donde el segundo es una parte real del tercero. Finalmente, en la posición de Hegel, el ser finito será simplemente un momento en el recorrido del Absoluto. Se pasa de un principio puro y de máxima abstracción hacia el principio puro de máxima intensidad. Hallamos entonces tres momentos: el primero es el ser inicial (*minimal*), absolutamente abstracto e indeterminado, vacío de contenido, que incluye constitutivamente a la nada; el segundo momento es la identificación esencial de este ser inicial y la nada a causa de su pura indeterminación; finalmente el tercer momento es el pasaje desde el ser absolutamente indeterminado al ser intensivo cargado de contenido que se da por medio del devenir. ¿Cuál es el resultado de este proceso resolutivo? El resultado al cual se llega es el Absoluto como una realidad real, es la totalidad del ser con todas sus determinaciones, de máxima intensidad[62].

Es desde la pura inmediatez del ser, donde aparece inicialmente toda determinación como eliminada o desechada por la abstracción, que luego se llega al ser pleno, al ser concreto e intensivo. La misma dinámica del devenir, llevará a la máxima indeterminación del ser inicial, a identificarse con aquello que es la totalidad del contenido, es decir, el concepto (*Begriff*). Por ello, la misma dialéctica, será el proceso que hace la razón hacia la toma de conciencia de sí como totalidad; se trata ahora

[61] Kierkegaard, no piensa lo mismo, según Fabro, ya que uno de los puntos que criticó del filósofo alemán, fue justamente la negación por parte de éste del principio de contradicción (cfr. Cornelio FABRO, Georg HEGEL, *La dialettica*. *Antologia sistematica*, La Scuola, Brescia 1960, de la «Introduzione», 97.

[62] Cfr. Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 26.

del sujeto que debe pensarse como objeto del propio pensamiento, de allí la famosa afirmación hegeliana de que la verdad de la conciencia es la autoconciencia[63].

En la óptica de Hegel, la resolución del problema del inicio encuentra su respuesta en una dialéctica obrada nuevamente desde el interno del principio moderno de inmanencia y termina por fundar la dinámica metafísica en una dinámica gnoseológica. Sin pretender analizar a fondo la postura de Hegel, cosa que supera nuestro tema y capacidad, creemos con Fabro que a dicho pensador se le debe principalmente la inquietud filosófica por el problema del *cominciamento* siendo el planteo del problema, como dice el Estagirita, más de la mitad del todo.

8. La visión del punto de partida en algunos autores del siglo XX

A pesar de la envergadura de los filósofos que hemos citado, no por ello la postura de algunos pensadores modernos debía quedar silenciada. Digamos por lo tanto y sólo a título informativo, lo que algunos de los representantes más insignes de nuestro tiempo, opinan al momento de definir lo que obra como el punto de partida de nuestra ciencia.

a) Joseph Maréchal: A decir verdad, Maréchal es el primer autor que, fuera de Fabro, ha llamado nuestra atención al momento de

---

[63] «Die Wahrheit des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein» (cfr. Georg HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1992, Bd. 20, § 424, 427. Al respecto, Ferraro agrega: «ha de notarse que todo el "método" consiste, entonces, en un procedimiento por el cual se vislumbra cómo el ser se nutre de la riqueza de la propia sustancia en una reflexión absoluta. De ahí que *Begriff* final y *Sein* en su universalidad concreta coincidan plenamente y lo finito se resuelva en simple momento del Absoluto. La prioridad conferida al concepto con respecto al ser – en obsequio a Aristóteles – termina por diluir el *Sein* en el *Begriff*, el acto de ser en el acto de conciencia, el acto de conciencia en el contenido de la propia sustancia, y delata la flexión formalista en clave inmanentista» (Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica…*, cit., 76).

iniciar con la búsqueda del material necesario para la elaboración de la presente tesis. Hemos consultado directamente su famosa obra[64], pensando que ella nos serviría de guía al momento de presentar el problema. Éste no nos ha defraudado ni mucho menos, pero hemos descubierto que la manera de plantear la óptica del inicio, se veía disminuida al momento de intentar una asociación entre la doctrina kantiana y la tomista. Hicimos una lectura de su gran ensayo a la luz de las interpretaciones del Prof. Livi y de Cornelio Fabro (el mismo Estigmatino se interesó por la obra del filósofo belga[65]); ella nos ha ayudado en cuanto a la comprensión de la postura kantiana y de la problemática interna de dicha posición frente al tomismo, pero no ha sido de gran provecho al momento de analizar al inicio de la metafísica tomista. Su intención, al decir de Livi, era «un'impresa suggerita dalle preoccupazioni neoscolastiche del tempo (ormai superate ma di grande interesse storico): si trattava di "attualizzare" la metafisica tommasiana, inserendola nella struttura gnoseologica di Kant»[66].

Se trataba, por así decirlo, de un ensayo propedéutico, que se insertaba en la polémica a la interna del tomismo de la posibilidad de un kantismo-tomista (tema ya analizado por Gilson[67]); dicho intento ha sido de enorme importancia al momento de determinar críticamente la legitimidad filosófica del punto de partida de la filosofía, como dice

---

[64] Cfr. Joseph MARECHAL, *Le Point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5 vols., L'édition universelle – Desclée de Brouwer, Bruxelles - Louvain - Paris 1926-1947.

[65] Véanse las recensiones, cfr. Cornelio FABRO, "J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique, Cahier IV, ed. Universelle, Paris 1947", in *Divus Thomas* 51 (1948), 95 ; asimismo "J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique", in *Divus Thomas* 52 (1949) 429.

[66] Antonio LIVI, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, Quaderni di Filosofia, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, Comunicazioni Sociali, 2005, 14.

[67] Cfr Étienne GILSON, *L'impossibilité du réalisme critique*, in *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939, en especial pp. 156-183.

Livi[68], pero no ha logrado determinar del todo cuál sea para el tomismo su punto de partida radical.

b) Leo Elders, por su parte, afirma[69] que el objeto formal de la Metafísica y por lo tanto su inicio debe darse en el *esse*. El Aquinate, sin embargo – como más adelante veremos – ha siempre afirmado que el objeto formal e inicio de dicha ciencia se da a partir del *ens* y no de su *esse*; es desde aquél que se asciende hasta la consideración del *esse* que permanece inicialmente oculto y como "velado".

c) Bergson: para dicho autor, el objeto de la filosofía es un *élan vital*, una situación existencial que se manifiesta dentro de la órbita de la duración del continuo devenir de los seres; es el estudio del *fieri,* del devenir en general[70].

d) Maritain: si bien más adelante volveremos sobre su punto de vista, digamos por ahora que Maritain asume inicialmente la postura aristotélica de la Metafísica como el estudio del ser en cuanto ser. Sin embargo al ver más detenidamente lo que para él significa el "ser" del inicio, no nos termina por quedar claro su estatuto ontológico; dice que el ser del cual parte la Metafísica es "murmurado" en las cosas, murmullo que no es para todos, sino para algunas inteligencias elegidas. El ser se manifestaría como transubjetividad consciente, autónoma, es una cierta

---

68 «Quello che però è giusto riconoscere a Joseph Maréchal è che egli aveva capito l'importanza di determinare criticamente la legittimità filosofica del punto di partenza della filosofia, il che porta a individuare quella prima verità che può generare e sostenere le successive verità» (Antonio LIVI, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*..., cit., 14).
69 Leo ELDERS, *La metafisica dell'essere di S. Tommaso in una prospettiva storica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma - Città del Vaticano 1995, 21.
70 Battista MONDIN, *Storia della Metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, t. III, 529.

intuitio essendi de carácter trascendental[71]. No se trata – como veremos más adelante – del *ens*, sino existir[72].

e) Gilson, en la misma óptica de Fabro, tiene para sí que el punto de partida no es otra cosa que la actualidad de los entes en su multiplicidad, en su distinción al nivel de la esencia: «in Metaphysics, the science of being *qua* being must be understood as the science of that-which-has-an-act-of-being»[73]. Su posición, como veremos a su tiempo, coincidirá en sus puntos fundamentales con la visión fabriana acerca del inicio.

e) L. De Raeymaeker: se encuentra sin duda entre los tomistas de más prestigio dentro de los pensadores del siglo XX; para él, la Metafísica del Aquinate, sin dejar de ser una Metafísica del ser, no parte desde el *ens* sino más bien desde el *sujeto,* desde el *Yo*[74]. Se trata de amoldar la Metafísica a una visión quizás más moderna en cuanto a su planteo; dicha ciencia arquitectónica comenzaría entonces en su visión

71 Véase al respecto cfr. Jacques MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Tequi, Paris 1934, 52.
72 Cfr. Battista MONDIN, *Storia della Metafisica*..., cit., t. III, 666.
73 Étienne GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, Dobleday & Co., New York 1960, 233; asimismo, el famoso aforismo de « res sunt » que ha sido proclamado contra el intento del idealismo de comenzar desde el vacío total de conciencia, cfr. (Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, texto bilingüe, Encuentro, Madrid 1997, 178). En esta línea se encuentra también el Prof. Livi, al decir que «il punto di partenza e il fondamento veritativo della metafisica. Ora però conviene ricordare che - salvo i pochi casi nei quali il contesto gli consente di usare "*ens*" come sinonimo di "*esse*" – Tommaso non usa mai il termine "*esse*" per indicare il punto di partenza della metafisica. Per Tommaso, infatti, la nozione di "*esse commune rerum*" è derivata e astratta, mentre il punto di partenza della sua metafisica è immediato e concreto, trattandosi della realtà in atto percepita nell'esperienza ordinaria... Questa è la metafisica di Tommaso. Il punto di partenza è l'esperienza immediata, che fornisce l'evidenza dell'esistenza delle cose (*esse rerum*). Nel lessico tommasiano, dunque, la parola "*ens*" è il nome generico che ha come referente concreto gli "enti", salvo quando, in altri contesti, Tommaso voglia dire l'"*esse rerum*". In ogni caso, l'*esse* di cui si parla nei testi di Tommaso non è l'essere *come una cosa* ma è l'essere *delle cose*». (Antonio LIVI, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*..., cit., 22).
74 Louis DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain 1947, 21.

por *via reflexionis* desde la propia conciencia (*moi*)[75] en su contacto con el real.

f) Francesco Olgiati por último, ha sido sin duda otro gran tomista del siglo pasado; en su posición dicho autor observa que la elaboración metafísica no comienza con la primera noción que tenemos del *ens*. El inicio se da recién en la búsqueda del fundamento de éste, el cual se presenta como una «essenza che '*habet esse*'. In questo caso, quell'ente non ha la spiegazione del suo essere nella essenza; e non avendo in sé tale spiegazione, la dovrà cercare in un altro ente (sino a che giungeremo all'Ente che è l'*ipsum Esse subsistens*)»[76]. Su visión es interesante y veremos que en parte coincidirá con la de Cornelio Fabro.

* * *

Hemos querido analizar aquí a la luz de Fabro, el problema del inicio en algunos de los máximos exponentes de la filosofía moderna. Son ellos, entre otros, los que harán de guía para el Estigmatino en el arduo camino de la búsqueda por el inicio. Es ante tal desafío que Fabro comenzará su estudio tomista sobre cuál sea la respuesta que deba darse. «Punto di partenza», «inizio», «comiciamento»… son algunos de los términos que Fabro utilizará a lo largo de sus estudios; veamos entonces

[75] La postura de De Raeymaeker no nos parece del todo errada, pero creemos que dicha explicación del inicio podría darse perfectamente en un segundo momento, es decir, luego de partir desde el *ens* y reflexionar sobre él.
[76] Francesco OLGIATI, *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano 1953, 138.

primero, qué es lo que entiende por ellos en sus obras más importantes, para analizar luego su posición frente a dicha cuestión.

Capítulo II

EL PUNTO DE PARTIDA EN LA TERMINOLOGÍA FABRIANA

> «La filosofia nella sua essenza è prima di tutto il problema del cominciamento»[1].

Hemos intentado ver someramente cómo la filosofía moderna se ha planteado un interrogante; un interrogante que le es esencial y del cual dependerá todo análisis y desarrollo posterior. Ha sido el cuestionamiento acerca del inicio mismo lo que ha llevado al P. Fabro a analizar la problemática que nos toca tratar. Es depende de cómo se comience que se podrá vislumbrar el porvenir de la ciencia; hemos creído por esto oportuno, añadir a nuestras consideraciones un análisis de tipo cronológico-temático acerca de los términos y los conceptos fabrianos que se utilizan al momento de hacer referencia a lo que él ha llamado el «punto di partenza», el «inizio», o bien – con terminología propia – el «cominciamento» filosófico. Para nuestro itinerario, elegiremos entre las innumerables obras del pensador italiano – por su temática –, las más relevantes y específicas; para la situación histórica por la cual el P. Fabro hubo de atravesar al momento de redactar sus escritos, nos serviremos del

[1] Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere…", cit., 365.

poco material disponible hasta el momento respecto de su vida, a causa de su todavía reciente desaparición[2]. Intentaremos hacer sin embargo, una interpretación global de cada texto y para ello resaltaremos las partes que nos parezcan fundamentales para el buen entendimiento de su pensamiento esencial; dado que el análisis pretende ser una suerte de fuente para poder ser luego consultada por los estudiosos, hemos elegido citar *in extenso* los párrafos, para poder cotejar más fácilmente el contexto en el cual se encuentran inseridas ciertas expresiones que, aisladas no podrían entenderse.

1. Objeto y método a utilizar

Adentrándonos lentamente en la marea de textos fabrianos, transcribiremos un pasaje que tiene por objeto mostrar la metodología y la finalidad de las meditaciones fabrianas acerca del inicio; allí Fabro expresa su pensamiento acerca del análisis de los pensadores esenciales. Nosotros intentaremos hacer lo propio con el pensamiento del Estigmatino:

> Per ogni classico dello spirito si tratta di cogliere, nella selva più o meno complessa della sua opera, l'orientamento di fondo ovvero quello ch'è il suo pensiero essenziale (...) come ciò ch'esprime ad un tempo *il punto di partenza del corso del nuovo pensiero* (...). Così i pensatori essenziali, mentre esigono, più di qualsiasi altro, di essere riportati al proprio momento storico, insieme lo trascendono nell'inizio di un nuovo cammino. E' questo il «criterio dinamico» o dialettico (...) per l'interpretazione di quella storia incomparabile ch'è lo sviluppo del pensiero umano (...). Il metodo adeguato (...) è quello

2 Una biografía completa acerca de la vida de Cornelio Fabro, aún está por escribirse, sin embargo, nos pareció muy útil en cuanto a que más que una biografía intenta ser una auto-biografía intelectual, el trabajo de Elvio FONTANA, *In Memoriam. R.P. Cornelio Fabro*, EVE, San Rafael 1995, pp. 83.

> di liberare quel nucleo essenziale del loro pensiero dal limite del proprio tempo per «ripeterlo» ossia ripensarne l'istanza dall'interno della problematica speculativa del nostro tempo (...). In questo senso può e deve accadere (...) che oggi noi possiamo apprezzare, e quindi pensare, il pensiero di quei grandi (...) con maggiore radicalità e pienezza, facendoli nostri contemporanei (...) il compito invece è di prendere sul serio il rischio della verità da principio alla fine[3].

Destaquemos cuatro aspectos constantes en su obra que no volveremos a recalcar:

1) *El criterio dinámico, dialéctico e histórico*: leemos en Fabro y desarrollaremos en las citas de sus obras, la necesidad imperiosa de "liberarnos" del límite propio del tiempo, repensando la problemática planteada dentro del ámbito intelectual, es decir, en nuestro caso, repensar el desarrollo fabriano en búsqueda de la verdad. Semejante procedimiento propuesto por Fabro mismo, supone un criterio "optimista" o si se rechaza este calificativo, por lo menos un prejuicio o presupuesto confiado e ilusionado en las bondades objetivas (y dialécticas) de nuestro tiempo. La posición de Fabro es clara al respecto: nos encontramos como enanos sobre los hombros de gigantes y es por ello necesario vislumbrar también el punto de partida de aquellos filósofos que nos han precedido, para poder descubrir la verdad; ellos nos sirven no porque sean – *simpliciter loquendo* – más profundos que nosotros, sino porque, al haber pensado antes que nosotros, podemos usar de sus fatigas, es decir, de sus aciertos y errores[4].

---

[3] Cornelio FABRO, "L'*esse* tomistico e la ripresa della metafisica", in *Tomismo e pensiero moderno*, 407. El artículo es del año 1967 (las cursivas son y serán, salvo aclaración, nuestras).

[4] No deja sin embargo de asombrarnos su afirmación casi determinista al decir «deve accadere», que parece conservar un sesgo de necesidad infundada. La intención de Fabro creemos sea bienintencionada, a saber, ubicar la raíz del problema "en" los pensadores esenciales y atacar, discutir

2) *La selección de los filósofos:* son ellos los que, según Fabro y la filosofía aristotélica, caracterizan o más bien "crean" el punto de partida del nuevo pensamiento. Semejante selección se remonta al conocido método aristotélico y se ha repetido a través de la historia de la filosofía. Existe una objeción, anunciadora precisamente del nuevo punto de partida, no prevista específica sino genéricamente por Fabro, como surge de la conclusión del pasaje citado. Se trata de que algunos pensadores rechazan de raíz esta selección por aburrida y repetitiva hasta el hartazgo en los últimos siglos, amén de que tanto Aristóteles como Platón, Santo Tomás y Hegel con el resto de la previsible selección, no influyeron realmente en los acontecimientos históricos. Evitaremos nombres y detalles, porque Fabro no ha discutido esta nueva historia de la filosofía centrada en el hedonismo y el escepticismo que desea comenzar *a se,* como si la rueda no estuviese todavía inventada, escribiendo y reflexionando como si nadie hubiese pensado antes; la muestra para ello uno la puede encontrar en los catálogos especializados de hoy en día y hasta en la sección cultural de los periódicos. Fabro nos ahorra el tiempo con su hábito tomista de analizar antes lo que otros han dicho.

3) *El moderno planteo acerca del inicio*: el problema del inicio, como hemos visto en capítulos anteriores, se vio recién acotado e individualizado a partir de Hegel y luego, más cercano a nosotros, de Heidegger. Los grandes personajes filosóficos pasan, queda el deber de enfrentar y tomar en serio el riesgo de la verdad y tratar de captar el curso del espíritu que se despliega en la historia, el sentido de la historia filosófica y sus problemas. Es la verdad nos dice Fabro – no Heidegger –

---

o contestar justamente allí, ese terreno, para poder alcanzar la verdad que no se alcanza si no dialécticamente, como enseña el verdadero método tomista.

el gran objetivo, el trofeo a conquistar por el pensamiento donde las autoridades son ocasionales y meramente accidentales.

4) Finalmente cabe resaltar que no hemos intentado una distinción de tipo estrictamente exegética entre los distintos términos o conceptos que analizaremos: el significado estricto de lo que Fabro denomina «cominciamento», «punto di partenza» o «inizio», significan en la posición de Fabro (y adelantamos parte de la conclusión) lo mismo; se trata de analizar los textos de Fabro para comprenderlos en cuanto se refieren a la decisión fundante y determinada de la denominada filosofía "moderna" – adjetivo que tiene su historia, al parecer remontable hasta Joaquín de Fiore – de iniciar dicha ciencia desde un principio diverso del tomista y realista y luego, sólo luego, poder dar una respuesta adecuada a dichos planteos. Adentrémonos entonces en sus obras.

2. *La nozione metafisica di partecipazione* (1939)

Como aclaración previa antes de sumergirnos en una de sus más famosas obras, digamos que es precisamente la aplicación rigurosa de los criterios que acabamos de exponer lo que lleva a Fabro a objetar la correspondencia directa entre los momentos de la dialéctica y las épocas de desarrollo de la filosofía; el problema reflejo del primer comienzo tiene su respuesta en el comienzo histórico. Fabro no ha comenzado a meditar acerca del inicio de la nada, sino que, como hemos señalado más arriba, ha sido una situación espiritual, existencial, lo que lo ha llevado a analizar las fuentes del problema; allí Hegel cuenta con mucha importancia como nos dice el mismo Fabro:

«La storia della filosofia (en cita de Hegel) comincia allora, quando viene all'esistenza nella sua libertà *dove egli si strappa dal suo sprofondamento nella natura*, dalla sua unità con essa, si costituisce per sé, dove il pensiero va in sé ed è con sé». In una variante degli ultimi anni precisa: «*Essa comincia, lì, dove il pensiero procede puro dov'esso è universale e dove questo Puro, questo Universale è l'Essenziale, il Vero, l'Assoluto, l'Essenza di Tutto...», e qui Hegel scopre troppo le sue carte poiché il problema del cominciamento si rivela qui piuttosto il problema della conclusione del sistema stesso.* Hegel deve fermarsi all'affermazione che il cominciamento in filosofia va fatto nell'elemento del puro pensiero che non è puramente soggettivo ma universale; che l'oggetto della filosofia, almeno in questo primo momento della auto-fondazione, non è nulla di determinato, né il mondo né Dio, ma il presentarsi dell'ente stesso e che perciò la filosofia deve escludere da sé ogni mito per stare nella forma del puro pensiero (*in der Form des reinen Gedankens*). Notiamo subito che l'affermazione hegeliana che «*...l'oggetto della filosofia, nel momento del suo cominciamento, non è nulla di determinato*» *può essere accettabile se riguarda il contenuto di quello che sarà detto l'atto fondamentale cioè iniziale del pensiero, ma non lo è più se riguarda la forma ossia la struttura dell'atto stesso,* la quale deve virtualmente già contenere in atto il paradigma di ogni pensare ossia fare l'affermazione che sostenta ogni affermazione[5].

Nos parece importante esta distinción entre a) el objeto de la filosofía sin ninguna determinación en cuanto se refiere al contenido del acto fundamental e inicial, o sea al *cominciamento* del pensamiento y b) la estructura del acto mismo que contiene en acto el paradigma de todo pensar y que realiza la afirmación que sostiene toda afirmación. Sobre esta distinción girará buena parte de las meditaciones del P. Fabro sobre el comienzo o el punto de partida del filosofar, como veremos; resulta

[5] Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere...", cit., 368.

también notable la imagen de jugador artero que descubre demasiado sus cartas (su trampa), pues mezcla astutamente el comienzo con el final del sistema, ocultando nada menos que la presentación del ente a la conciencia.

Ya entrando en el texto que lo hiciera famoso desde los años más jóvenes, leemos:

> Mentre l'essere confuso dell'ordinaria riflessione è il punto di partenza del pensiero, *e la ragione proporzionale di essere è l'oggetto formale della metafisica*, che determina la posizione e lo svolgersi dei problemi, quest'ultima ragione d'Essere, segna come un termine dell'induzione metafisica, il quale insieme pone ulteriori problemi[6].

Fabro observa de inmediato que – lamentablemente – Santo Tomás no empieza a razonar, no comienza sus investigaciones con la fenomenología o la epistemología, sino por las cumbres de la metafísica, a saber por la natura de Dios y de las sustancias espirituales, casi despreocupándose de la noción metafísica primordial. Toca pues a nosotros la investigación acerca de los principios. Comenzando desde el inicio, veamos cuál era la posición de Fabro acerca del *cominciamento* o «punto de partenza» en su primer gran libro. Encontramos allí a un joven pero valiente Fabro que desarrolla la noción esencial del tomismo y se refiere casi transversalmente al tema del inicio, en especial para poder dar razón de la necesidad imperiosa de iniciar con el *ens* concreto, participado[7].

---

6 Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Società editrice «Vita e Pensiero», Milano 1939, 138; in *Opere Complete*, Edivi, Segni 2005, III, 138 (en adelante, usaremos siempre la última edición).

7 En ediciones posteriores a su primer gran obra, Fabro utilizará ya el término propio del *cominciamento* para tomar la posta que Hegel había planteado un siglo antes acerca de la necesidad

Aquí observamos un punto de partida o *cominciamento* “existencial” y – aunque secundario – no por ello menos importante: es el comienzo no de la Metafísica sino de las investigaciones y análisis del propio Fabro. Él “parte”, o “inicia” su investigación en un terreno contrario, arrastrado, diríamos, por el planteo moderno y un poco desasido de la mano de Dios, o sea de la guía directa de Santo Tomás a quien – por cierto – utiliza todo lo que puede. Son los riesgos de la búsqueda de la verdad y Fabro nos hace notar su desdicha y, de paso, su valentía intelectual. Obsérvese además que aquí nuestro autor se aleja – como supuesto metodológico se entiende – del ámbito de la Cristiandad con sus leyes divinas y naturales, y obviamente con su Metafísica que pertenece al orden natural. En ese mundo ajeno a tradiciones religiosas e intelectuales de la Iglesia, Fabro tiene la desdicha de enfrentar, mano a mano y expatriado, al pensamiento moderno a partir de la fenomenología del conocimiento, analizando críticamente la ἀρχή o el *cominciamento* gnoseológico, psicológico y metafísico de la modernidad.

En el texto siguiente vuelve sobre al tema del *ens* y precisa que la noción de ser no puede ser reducida «alla astrazione totale quale prima è stata per noi presentata»; Fabro comienza a verse en problemas al momento de tener que declarar el estatuto noético de la primera noción

---

de comenzar por el principio: «Il problema della fondazione della metafisica è giunto al suo momento cruciale, ma per nostra disdetta l’Angelico non inizia una ricerca di tipo fenomenologico o epistemologico come noi desidereremmo, e dobbiamo perciò cercare di farci strada orientandoci al lume dei principî generali. La conoscenza della natura di Dio e delle sostanze spirituali sta al vertice della metafisica, mentre la determinazione dei concetti di atto e potenza, di sostanza e accidente, e con essi del concetto metafisico primordiale di *ens*, sta all’inizio, e costituisce – direbbe Hegel – il “cominciamento” (*Anfang*) di quel contenuto dell’Assoluto a cui la metafisica arriva al suo termine» (Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 132).

que capta el intelecto. Aquí se retracta por primera vez, con apenas 28 años, acerca de un tema que ha de llevarle la vida entera[8].

> La ragione di essere non può neppure esser ricondotta all'astrazione totale *quale prima è stata da noi presentata*. Sotto l'aspetto psicologico si sa che la prima nozione che forma l'intelletto è quella di *ens*, ed è una nozione ottenuta evidentemente per astrazione formale; ma questa è la nozione più imperfetta e confusa ed indica l'inizio e il risveglio della vita intellettuale; al suo confronto la nozione di essere che comanda lo sviluppo della metafisica sta al polo opposto del pensiero, in quanto appare appunto allo stadio più perfetto del medesimo[9].

2.1. Filosofía cristiana y creación

Analizando la postura de Aristóteles respecto de la creación, Fabro se refiere también indirectamente al punto de partida antiguo y lo relaciona con la metafísica cristiana.

> Pare quindi che nell'Aristotelismo l'atto di «essere», il τὸ εἶναι, come valore primario metafisico resti quasi velato, non dico che sia «assente» del tutto, chè altrimenti non vi sarebbe metafisica alcuna. Del resto non si sa come Aristotele, o qualsiasi altro pagano, potesse isolare ed affermare nel suo contenuto profondo il valore dell'atto di essere, *nell'ignoranza in cui si trovavano del fatto della creazione*: il Gilson ha ben colto nel segno notando *come il Dogma della creazione è stato l'inizio della metafisica cristiana* (diciamo pure anche tomista) *imperniata non più, e non soltanto, attorno all'*οὐσία *e alla forma, ma attorno all'atto di essere*. Nella concezione di un mondo che è «ab aeterno», l'atto di essere è coeterno con il mondo, ed anche se in sè

[8] Sobre el cambio de postura en Fabro respecto a la captación del *ens*, véase el artículo de Christian FERRARO, "La conoscenza dell'*ens* e dell'*esse* dalla prospettiva del tomismo essenziale", in *Doctor Angelicus* 5 (2005), pp. 75-109.
[9] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 136 (las cursivas son de Fabro).

era possibile comprenderlo come causato, di fatto nessuno ha compreso che il mondo aveva il suo bisogno più radicale rispetto proprio all'origine e alla conservazione di questo atto di essere, prima che delle formalità o natura particolari che lo accompagnano[10].

En este texto sigue explícitamente a Gilson[11] y si bien resulta indudable la influencia que el hecho de la creación (revelada en el A.T.) tuvo y tiene en la filosofía cristiana en cuanto punto de partida cronológico y metafísico, creemos que la afirmación sobre Aristóteles debe por lo menos ser matizada[12]. Sin entrar en detalle respecto de la polémica noción de creación de los pre-cristianos, (polémica que viene desde la antigüedad y atraviesa toda la cristiandad), adhiero a la posición de Marie-Dominique Philippe, el único filósofo en toda la historia, fundador, o sea iniciador, de una congregación religiosa[13].

En suma, en su primer gran libro, Fabro no ha delineado demasiado aún la noción de lo que llama «punto di partenza» o

---

[10] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 335.

[11] Cfr. Étienne GILSON, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, Paris 1932, 67.

[12] En defensa del Estagirita observa De Tonquedec: «Je dirai plus. La seule absence d'exclusion positive, le fait même de l'abstraction indique, dans le réel, la présence de quelque chose d'autre que la nature considérée. Si quelque chose a été omise, c'est donc qu'il y avait encore quelque chose» (Joseph DE TONQUEDEC, *La critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1929, 157).

[13] Preguntado Philippe acerca de la creación en Aristóteles, responde con gran claridad: «¿Et Aristote a-t-il fait ce cheminement (de la philosophie de l'être à Dieu) que vous venez de décrire? – On ne peut pas dire d'une façon absolue. Il ne l'a pas faire aussi explicitement. Mais il a montré que l'être limité, l'être en puissance, est second et est totalement dépendant d'un être en acte. Donc il a posé le principe. Et à partir de là il a montré que, nécessairement, tout être contingent (l'homme) dépend d'u Être premier, qui ne peut être qu'Acte pur et qui ne peut que se contempler lui-même. Il a donc posé tous les principes. Mais le Traité sur Dieu qui figure dans les catalogues d'Aristote est perdu. Alors, Aristote, un jour, a-t-il parlé de la création? Nous ne le savons pas. Le premier qui ait montré qu'Aristote avait nécessairement parlé de la création, c'est Proclus, un commentateur de Plotin. Il montre que ce qu'Aristote dit sur Dieu, à savoir que tout est dépendant de lui que tout est suspendu à lui par le point de vue de la causalité finale, implique la causalité efficiente. Donc, cette dépendance radicale du côté de la causalité finale entraîne une dépendance du côté de l'efficience. C'est Proclus qui dit cela ; et c'est intéressant, parce que Proclus est un païen» (Marie-Dominique PHILIPPE, *Les Trois Sagesses. Entretiens avec Frédéric Lenoir*, Collection "Aletheia", Fayard 1994, 183-4).

«cominciamento»; pareciera que recién comienza a usar dichos términos que – con el paso del tiempo – se le harán casi connaturales.

3. *La Fenomenologia della percezione* (1941)

En esta gran obra de síntesis, realizada mientras publicaba paralelamente *Percezione e pensiero*, Fabro se aboca al análisis de la corriente fenomenológica en boga, rescatando allí todo lo bueno; es allí donde recalca apenas iniciando sus estudios que «il punto de partenza sia quindi il fatto della percezione»[14] y de la percepción concreta de un objeto determinado o de varios, no meramente un porcentaje de luminosidad de tonos o colores, por ejemplo, organizados arbitrariamente por el capricho o la voluntad; es de notar que Fabro rechaza la teoría de la sensación pura, teoría que «sta all'origine dell'empirismo associazionista non meno che del problema kantiano»[15] y que fue sostenida por J. Maréchal; dicha teoría nos dice Fabro siguiendo a Santo Tomás, es incapaz de ofrecer un punto de partida ni para la reflexión psicológica ni para la crítica, puesto que como afirma Santo Tomás, «intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam»[16].

> Pertanto *il «vero» punto di partenza di una psicologia*, ed almeno fino ad un certo punto anche di una critica della conoscenza, è quella forma

---

[14] Cornelio FABRO, *Fenomenologia della percezione*, in *Opere Complete*, Edivi, Segni 2006^3, V, 28. La primera edición es del año 1941.
[15] *Ivi*, 32, nota 7.
[16] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^a p., q. 85, a. 5, pág. 341.

di «tutto» inizialmente dato alla coscienza nel quale l'intelletto possa trovare presenti od in qualche modo adombrati i contenuti ed anche le forme stesse di connessione che saranno poi affermate nel giudizio. In altre parole, il giudizio è bensì una sintesi, ma una sintesi che suppone un'analisi ed una segregazione dell'oggetto nelle sue parti e nei suoi aspetti, di cui uno, nell'affermazione del giudizio, viene restituito all'oggetto; ed è in quanto il giudizio è una sintesi esplicita (*in actu signato*) di una sintesi implicita (*in actu exercito*) che esso è il portatore della verità (o della falsità)[17].

3.1. Psicología, gnoseología y punto de partida

El conocimiento humano es y se realiza en la percepción, de modo que en un tomismo consecuente, «l'intuizione, se in qualche modo si dà, non può stare a sé od originarsi per proprio conto, ma deve esser vista sorgere entro e per la funzione astrattiva ed è probabilmente su questo che hanno anzitutto da intendersi le interpretazioni della gnoseologia tomista»[18].

Como vemos, nos encontramos frente a un verdadero problema, en el cual Fabro se mete de lleno a fin de poder dar una respuesta en clave tomista. En la percepción del *ens* (tema que trataremos más adelante) no se logra un conocimiento perfecto del objeto (¿cuándo, en realidad?), sin embargo y aceptado por hipótesis que la mente capte un conjunto de ideas, ese conjunto tendría que fundarse en algo distinto que las escuelas del Psicologismo y del Logicismo no han sabido ponerse de

---

[17] Cornelio FABRO, *Fenomenologia della percezione*..., cit., 31.

[18] *Ivi*, 31, nota 5. Desde este conocimiento imperfecto y confuso, pero real «*È dato originariamente un contenuto globale di ordine percettivo*, non puramente amorfo, né completamente organizzato, ma delineato più o meno vagamente. In seno ad esso e da esso si dipartono le due direzioni dell'assimilazione conoscitiva, la esperienza sensibile e l'intelligenza, procedenti non in linea retta o puramente parallela, ma secondo rapporti di convergenza e di mutua complementarità che dir si vogliano. *Questo accenno potrà riuscire oscuro ed infatti è al suo sviluppo che è dedicato il maggior sforzo di tutto il lavoro*: perciò bisogna un po' pazientare prima di accettarlo o di respingerlo» (*Ivi*, 31-32.)

acuerdo al declararlo, aunque – partiendo del mismo principio – sí llegaban a una «picante conclusión», como afirmaba Fabro:

> *Si arriva così alla piccante conclusione* che la polemica fra Psicologismo e Logicismo si svolgeva *entro un principio tacitamente ammesso da ambe le parti* di cui, al più, si trattava di determinare soltanto l'ambito ed il senso prossimo; che per gli uni era individuale, per gli altri trascendentale[19].

Para solucionar el intríngulis escabroso ubicado justamente en el punto de partida del conocer, Fabro realiza ya en esta época, la síntesis de la posición realista respecto al problema del conocimiento y su punto de partida[20]; el objeto y el sujeto no son aislables al momento de conocer, sino que ambos interactúan mutuamente, siendo que el objeto influye sobre el sujeto y es él el que permite conocerlo. Fabro va lentamente y por medio de la visión crítica de la filosofía moderna y contemporánea se

---

[19] «Ne seguiva che, per gli uni, gli oggetti e le leggi dello spirito erano osservabili intuitivamente; per gli altri invece erano oggetto di deduzione pura a priori. *Le strade erano diverse, ma il Punto di partenza ed anche quello di arrivo in realtà coincidevano,* secondo le confessioni esplicite degli stessi querelanti. Primato della coscienza individuale o Primato della coscienza trascendentale: si tratta sempre del primato della coscienza sull'oggetto di cui essa è la matrice e l'unica legifera: ambedue le direzioni sfociano nel puro solipsismo» (*Ivi*, 46).

[20] «a) Nella nostra conoscenza le dualità di contenuto ed atto, di soggetto ed oggetto, di esterno e di interno sono, per ogni coppia, irriducibili; b) Ciascuno dei membri di ogni coppia può esser considerato «essere» in due momenti: l'uno antecedente al conoscere, l'altro nel conoscere stesso; essi non sorgono, in altre parole, per una «posizione» assoluta che sia una creazione immanente all'atto del conoscere come atto; c) Il primo momento è quello della «*possibilità*» di essere conosciuto e di *farsi* conoscere da parte dell'oggetto, e del conoscere e di *far* conoscere da parte del soggetto; il secondo, quello dell'essere conosciuto e del conoscere in atto; d) È da ammettersi pertanto che l'oggetto non si riduce all'atto, né si pone assolutamente nell'atto del conoscere; ma si dà prima come *possibilità* del conoscere, come «dato» rispetto al medesimo. Parimenti il soggetto non sorge assolutamente per l'atto, come per il suo costitutivo primo ed essenziale, ma lo precede come *capacità reale* del medesimo; e) *Tutto* questo fa supporre che l'oggetto in quanto è un «dato» da conoscere ed il soggetto in quanto è (od ha) una capacità reale del conoscere non sono isolabili: ma l'uno e l'altro, presi *insieme,* costituiscono la possibilità reale ed adeguata. L'atto si dà per il passaggio all'atto, appunto, di tale possibilità reale; f) Tale possibilità esige da un canto che il «dato» si faccia conoscere come oggetto; che influisca cioè attivamente sul soggetto, cosicché la specificazione di oggettività sia intrinseca a quella di causalità; dall'altro canto, che il soggetto, una volta che è stato fatto passare all'atto dall'azione del «dato», sviluppi la propria azione nella direzione di assicurarsi il «dato» come "oggetto"» (*Ivi*, 46-47; cursivas de Fabro).

encuentra delineando el pensamiento tomista que será siempre el suyo. Pero pasemos a otra obra donde del Estigmatino donde se propone desarrollar más *su* postura y no solamente la de los otros pensadores como hacía en la *Fenomenologia*.

4. *Percezione e pensiero* (1942)

En otra de las grandes obras, casi contemporánea a *Fenomenologia della Percezione* como hemos dicho, el P. Fabro desarrolla su posición personal respecto del gran problema de la captación de lo real. Para ello, comenzará con la visión del Estagirita quien será – a su modo – un punto de partida en cuanto a la autoridad que dan los maestros di «color che sanno», como dijo el Dante.

4.1. Aristóteles, punto de partida… y de llegada

> *Il punto di partenza del Filosofo* è invece la constatazione che noi passiamo dal non sapere al sapere, dal non sentire al sentire; e che il sentire avviene sempre e solo quando un dato stimolo esterno arriva agli organi in certe particolari condizioni (...). Pertanto *l'atteggiamento di Aristotele pare ancor oggi il più fondato* perché improntato ad una saggia valutazione dei dati di esperienza interna ed esterna[21].

Siguiendo a Aristóteles, Fabro afirma que el estímulo además, provee o aporta «una qualche qualità ordinata propriamente all'assimilazione conoscitiva»[22]; la cualidad sensorial tiene su propia actuación en el sentido actuado por el sensible de modo que «il senso in atto ed il sensibile in atto sono una sola ed identica cosa; altrettanto si

---

[21] Cornelio FABRO, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962², 63.
[22] *Ivi*, 79.

dica dell'intelligibile e dell'intelletto nell'atto dell'intellezione. È questa nozione aristotelica di conoscenza, anche secondo Hegel, una delle conquiste più imperiture del pensiero. Essa doveva formare il punto di partenza della nostra ricerca gnoseologica circa i problemi moderni della percezione»[23]. Aristóteles se presenta en la visión de Fabro como el punto de partida para comenzar a analizar el problema de la percepción, por lo que vale parafrasear el título tan bien elegido por Gilson en su ensayo acerca del evolucionismo[24].

Tomado este punto de partida investigativo y metafísico, Fabro comprueba la importancia del a filosofía aristotélica para la posteridad; todos, incluídos los modernos, somos en mayor o menor medida, deudores del Estagirita[25].

Después de analizar en la escuela berlinesa la desvalorización, como punto de partida cognoscitivo, de la sensación elemental, Fabro reafirma y especifica su punto de partida y base de toda la discusión:

> *Ritengo che il punto di partenza obbligato e il fondamento di tutta la discussione*, sia da vedere nella dottrina del c. 6 del libro II del *De Anima*, ove Aristotele determina per la prima volta ed in modo

---

[23] *Ibidem.*

[24] Cfr. Étienne GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, Paris 1971.

[25] «Il fatto curioso che la prima indicazione e il punto di partenza della *Gestalttheorie*, *è venuto proprio da una scuola aristotelica*, quella di Franz Brentano, ed è ormai luogo comune nelle trattazioni moderne di Biologia e Psicologia il vedere nella nozione biologica di *Ganzheit* e in quella psicologica di *Gestalt* un contenuto aristotelico, e come un indizio del ritorno che fa la scienza più moderna, dopo tanta aberrazione di meccanicismo e associazionismo sensista, verso le concezioni fondamentali, di Chi è meritamente ritenuto il padre dell'indagine sperimentale in Occidente nelle scienze della Vita» (Cornelio FABRO, *Percezione e pensiero*..., cit., 90).

> tecnico, quanti e di quale natura siano gli oggetti di sensi in generale, i «sensibili» (τὰ αἰσθητά)[26].

Desarrolla luego el complicado proceso de la “organización” en el campo fenomenal, donde la inteligencia no aparece todavía como una capacidad de reflexión independiente de la situación particular o relación entre el organismo y las cosas; ese es su punto de partida interno, ya que «partendo da un rapporto di interdipendenza fra l’organismo e l’ambiente, o di indifferenziazione fra il soggetto e l’oggetto, avanza simultaneamente alla conquista delle cose e alla riflessione su di se stessa, essendo questi due processi di direzione inversa, ma correlativi»[27]. De tal manera que al final «l’attività intelligente si presenta come l’essenza stessa della nostra esistenza»[28].

En cuanto al análisis del pensamiento aristotélico respecto de la polémica platónica con los universales, Fabro aclara:

> Ora è curioso, ed a prima vista anche un po’ preoccupante, che tutto questo aspetto polemico attorno al quale si maturò l’ultima fase del pensiero aristotelico, sembri assente nei testi che prenderemo in esame: in essi manca un’allusione esplicita all’opposizione fra astrazione e partecipazione, ed il Filosofo si limita a descrivere l’origine dell’universale da un punto di vista strettamente «fenomenologico» che non ha niente di comune, in apparenza, con la complessa teoria del *De Anima*. C’è, anche in queste due pericopi, una insinuazione antiplatonica; *essa però serve più come punto di partenza che come oggetto di discussione reale*[29].

[26] *Ivi*, 100.
[27] *Ivi*, 268.
[28] *Ivi*, 269.
[29] *Ivi*, 278. En cuanto a la comparación del esquematismo kantiano y tomista, luego de alabar a Kant, termina por criticarlo por no llegar hasta el fondo, es decir, al punto de partida de la discusión

Dicho conocimiento de la realidad fue maravillosamente alcanzado por Aristóteles. «Essa, per Aristotele, giunto al termine ormai della sua prodigiosa attività scientifica e speculativa, non è che il premio di un'aspra disciplina teoretica»[30], que culmina en el conocimiento metafísico superior.

> Possiamo ormai riconoscere, con lo Jaeger e con tutta la tradizione aristotelica, che *il motivo che caratterizza la metafisica definitiva del Filosofo,* in opposizione alle vedute sempre più ristrette dei Platonici, *è costituito dal fatto che in essa il soprasensibile non è oggetto di contemplazione immediata ma di "mediazione" logica, e che quindi non è punto di partenza, ma punto di arrivo*[31].

Y en esto, Santo Tomás es fiel seguidor suyo.

4.2. Más que un punto de partida

En cuanto a la percepción de los individuales conviene recordar otro punto de partida, a saber, que «l'intelletto umano non ha presa diretta che sopra l'astratto: questa, *più che un punto di partenza, è la stessa radice speculativa di tutto il problema in questione.* È noto infatti che la metafisica aristotelica poggia tutta sulla nozione di atto e potenza, di materia e forma. L'atto e la forma costituiscono l'essere stesso e portano

---

filosófica de su época, a diferencia de Aristóteles respecto de Platón: «C'è un soffio di sublimità e di grandezza nell'opera di Kant, la rivendicazione dei valori necessari compromessi dallo scetticismo: lo scetticismo li compromise con l'assunzione della mobilità caleidoscopica che l'io presenterebbe al nostro occhio interiore. *Kant avrebbe dovuto discutere questo punto di partenza*, ed invece si rifugiò nel «das Ich denke» trascendentale... Ed è in quanto lo schematismo moderno suppone l'elaborazione dei contenuti di esperienza, in seno alle coscienze individuali, che a me pare possibile la sua inserzione nella psicologia aristotelica secondo l'itinerario che è stato ora delineato» (*Ivi*, 296).

30 *Ivi*, 308.

31 *Ivi*, 308-309.

in se tutti i suoi valori; la potenza e la materia invece non sono che la recettività dell'essere e delle sue attuazioni»[32].

Solo Dios creador podría conocer el concreto material desde su propio interior puesto que la materia no irradia ninguna inteligibilidad. «L'uomo invece, appunto per via della materia che fa parte della sua essenza, non può attuare il suo intelletto se non "a posteriori" per una rigorosa dipendenza dal concreto già realizzato»[33]. Así, parece darse el principio lockiano de que «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu». Sin embargo, en cuanto al mundo espiritual, el punto de partida es del todo diverso, como indicara el Estigmatino[34].

Este nuevo punto de partida nos permite un "conocimiento positivo" de los seres espirituales:

> Abbiamo noi una «conoscenza positiva» dello s*pirituale?* Ci pare che S. Tommaso lo affermi quando ammette una *percezione propria della spiritualità della specie intelligibile*: è questa percezione, in quanto costituisce una conoscenza propria dello spirituale, che *è il punto di partenza* della concezione che ci facciamo del soprasensibile, di Dio e delle sostanze separate[35].

La percepción de la especie inteligible, todo lo "modesta" que se quiera, es pues el punto de partida para nuestro conocimiento positivo de los seres espirituales. Santo Tomás lo dice explícitamente aunque no

---

[32] *Ivi*, 316.
[33] *Ivi*, 317.
[34] «Il lockiano «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu» non vale nel Tomismo se non per gli oggetti che fanno conoscenza di sé a traverso specie ricavate dai fantasmi, come sono le essenze delle cose materiali. La conoscenza della realtà spirituale ha un punto di partenza proprio e nuovo, benché avvenga in continuità ed anche in dipendenza dell'altra conoscenza, poiché si danno delle percezioni autentiche della realtà spirituale» (*Ivi*, 360-361).
[35] *Ivi*, 364 (las cursivas son de Fabro).

desarrolle el tema de modo sistemático; Fabro, por su parte lo desarrolla continuando el texto anterior[36].

Este punto de partida es pequeño sólo comparado a su objeto o sea a los seres puramente espirituales, pero resulta en cambio indispensable en cuanto constituye la base para el conocimiento metafísico y teológico de Dios.

4.3. Fenomenología y punto de partida

Al analizar el principio de intencionalidad en la filosofía del Estagirita, muestra claramente que dicha operación no es posible sin el principio de lo real, el cual – una vez representado – permite el conocimiento de la cosa.

> Il principio dell'intenzionalità coincide perciò, nell'Aristotelismo, con quello dell'oggettività, il quale in linea di massima altro non implica che di prendere come punto di partenza, nella valutazione oggettiva, la constatazione fenomenologica secondo la quale «*il primo movimento dello spirito verso la immagine e l'idea è anzitutto movimento verso la cosa rappresentata*»[37].

Aplicado a la experiencia elegimos el siguiente texto donde el punto de partida – y de regreso – del movimiento intencional es el contenido empírico, según lo había declarado ya Aristóteles fundando el

---

[36] «La percezione dello spirituale costituisce il secondo campo di riferimento della nostra conoscenza della realtà. Il punto di partenza per la nostra conoscenza positiva dello spirituale è la percezione della spiritualità della specie intelligibile: percezione modesta, ma innegabile e sufficiente. S. Tommaso non si diffonde intorno alle modalità di questa percezione. Possiamo dire che di solito è una «percezione secondaria», cioè concomitante, data nell'apprensione o nella percezione di qualche essenza materiale. E mi pare che si possa dire che è solo in questa concomitanza che per noi la spiritualità può esser data percettivamente, non solo per l'esercizio dell'atto ma anche per la sua qualità. La nostra conoscenza della spiritualità, benché sia propria, è sempre relativa, diminuita, comparativa. La nostra conoscenza positiva dello spirituale si fonda sulla eccedenza che mostra la specie intelligibile rispetto al fantasma da cui sorge e su cui si fonda» (*Ivi*, 366).

[37] *Ivi* (las cursivas son de Fabro).

“objetivismo clásico”; por su parte Kant, lejos de aceptar el dato de experiencia, aceptó de modo global y casi como argumento de autoridad («come Hume ha dimostrato») la posición humiana:

> I contenuti d’esperienza ed i contenuti intelligibili sono incommensurabili, non però eterogenei; hanno lo stesso contenuto, solo che questo è appreso secondo una densità ed un indice diverso di valore, particolare od universale. Il «trascendere» perciò, che appartiene all’universale, non è un «prescindere» dall’esperienza, ma un ritenerla in sé nell’atto stesso del conoscere in quanto *il contenuto empirico è il fondamento, il punto di partenza e di ritorno, rispetto al quale avviene il flusso ed il riflusso del movimento intenzionale del pensiero*. In termini forse grossolani si può dire che nell’oggettivismo classico il problema della realtà si risolve in una presa di coscienza esplicita del meccanismo ordinario del pensiero, da cui si rileva essere inadeguata tanto la completa immanenza (Democrito), quanto l’assoluta trascendenza (Platone) di esperienza ed intelletto[38].

Fabro, otra vez recalca, siguiendo estrictamente a Santo Tomás, que en el conocimiento de los seres más elevados (las sustancias separadas), la experiencia sensible se limita a garantizar el punto de partida del movimiento espiritual y cognoscitivo; el punto de llegada, para decirlo con una expresión popular, sólo lo sabe Dios y mal puede estar sometido a la sensibilidad o la imaginación:

> La conoscenza di tali cose altissime, come sono le divine, non può riferirsi ai dati dei sensi o della immaginazione; *l’esperienza sensibile non ci può garantire che il punto di partenza*[39].

---

[38] *Ivi*, 509-510.

[39] Cornelio FABRO, *Percezione e pensiero*..., cit., 602 (fabro está siguiendo aquí la posición del Aquinate en *In Boeth. De Trinit.*, III[a] pars, q. 6, a. 2).

Asimismo se preocupa específicamente por hacer notar la diferencia entre el punto de partida tomista y el de Husserl[40].

Es de notar en fin que los universales están presentes en el inicio de la vida psíquica no aisladamente sino interrelacionados, «gli universali sono presenti in qualche forma fin dall'inizio della vita psichica, perché i dati di esperienza presentano immediatamente delle relazioni e le relazioni sono contenuti intelligibili: alle relazioni primitive l'esercizio della vita ne aggiunge delle altre ed è solo l'intelletto che può giudicare della possibilità di queste integrazioni»[41].

Aquí analizando desde un punto de vista gnoseológico Fabro afirma con Santo Tomás[42] que los contenidos perceptivos son punto de partida y vehículo permanente de todo saber humano:

> I contenuti percettivi non sono operanti soltanto all'inizio della conoscenza intellettiva, ma ne formano lo sfondo permanente: «Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis; sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut objecta, in quibus inspicit

---

[40] «E, per la metafisica, come arriva l'immagine a dare il punto di partenza? la metafisica come si assicura poi la emancipazione? Il problema di una possibilità "materiale" della metafisica è sempre quello della determinazione degli «Urphänomena» che stanno all'inizio dei primi contenuti ontologici. La eidetica husserliana è meno legata al sensibile della fisica, ma lo è assai di più della metafisica tomista e questo perché lo Husserl non ha concepito che una forma unica ed uniforme d'intenzionalità: cosicché questa, restando chiusa in se stessa tanto in basso verso la presentazione concreta, come in alto verso la fondazione metafisica delle essenze, non ha potuto salvarsi dall'idealismo. Il tomismo ammette ben tre forme d'intenzionalità distinte sia quanto al processo, come per il contenuto, ed il circolo intenzionale perciò non si chiude» (Cornelio FABRO, *Percezione e pensiero*..., cit., 603).

[41] *Ivi*, 438.

[42] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Trinit.*, q. 6, a. 2, ad 5um, pág. 166.

omne quod inspicit, vel secundum perfectam repraesentationem vel secundum negationem»[43].

Semejantes principios en el proceso cognoscitivo valen sólo para una metafísica humana ya que los espíritus puros se comportan seguramente de otro modo dado que poseen otros recursos, pero su consideración tiene valor para mostrar las dificultades insuperables que enfrentan los fenomenólogos absolutos, quienes «hanno voluto liberare, con la ἐποχή la contemplazione intellettuale da ogni aderenza al concreto, hanno svuotato le forme e le funzioni intelligibili del loro naturale contenuto»[44]. Husserl mismo ha renunciado a ello y en consecuencia ha pretendido una fenomenología cuyo objeto en cuanto contenido esté desvinculado de la referencia experimental. Para Fabro ello es un imposible, ya que nos encontramos anclados en lo real y un «“Wesen” puro, tutto avulso dall’esperienza, e per noi una scrittura indecifrabile»[45].

Para Fabro se va delineando claramente el punto de partida; el primer “contenido” y el inicio de la metafísica es «algo que es»:

> *«Qualcosa che è»: ecco il primo contenuto che arriva all’intelletto ed è anche l’inizio della metafisica*. E come c’è una «*progressione fenomenale*», così c’è una «progressione metafisica» nell’assimilazione dell’esperienza. Quella tende ad assicurare la consistenza della struttura esteriore, questa a rivelare la struttura interiore intelligibile; quella si sviluppa con la conservazione dei

[43] Cornelio FABRO, *Percezione e pensiero*..., cit., 510. Vale aclarar que Fabro cuando entiende que el principio de la operación intelectual es el «phantasma», lo hace interpretando a Santo Tomás diciendo que no se trata de la fantasía propiamente, sino a la especie expresa de la cogitativa en acto: «Il “phantasma” che è detto fondamento dell’operazione intellettuale, nel quale l’intelletto vede tutto ciò che vede, non può certamente riferirsi alla fantasia in senso stretto, ma è la «specie espressa» della cogitativa in atto e che poi è conservata dalla memoria. Perciò l’intelletto in atto è condizionato dalla cogitativa in atto» (*ivi*, nota 3).
[44] *Ivi*, 511.
[45] *Ibidem*.

> caratteri riconosciuti come appartenenti, mentre abbandona quelli estranei; *questa avanza secondo una determinazione intrinseca all'oggetto*, secondo che si rende sempre più ragione di ciò *che è,* e *del come esso* sia e del *come debba essere*[46].

Luego especifica que en el sustrato fenomenal del *ens* está toda la experiencia y cada una de las percepciones: en el alba o despertar de la conciencia encontramos la percepción intelectual que capta el acto de ser, la sustancia o el accidente. Es por ello que el inicio de la Metafísica y el de la inteligencia misma se encuentran íntimamente coimplicados.

> Nell'altra classe la prima nozione, l'ente, come «ciò che ha l'essere», ha per proprio sostrato fenomenale, sufficiente ed adeguato, *tutta* l'esperienza e *ciascuna percezione*: in ogni percezione c'è qualcosa che si dà nell'esercizio dell'esistenza; qualcosa che ha l'atto di essere, sostanza od accidente. *L'inizio della metafisica si confonde con il primo risveglio della coscienza quando l'anima la prima volta avverte che* «*qualcosa c'è*»[47].

Semejante presencia fenomenal de los entes es un imperativo de la realidad y se muestra irreductible a todo subjetivismo más o menos idealista siendo el único punto de partida válido para un verdadero "diálogo" con la realidad y la cultura contemporánea[48].

La terminología fabriana sigue, como venimos viendo, siendo la misma; no se trata ya de un cambio semántico, sino de lo que quiere decir con ello. La conceptualización de los términos, la perfección y ubicación

---

[46] *Ivi*, 524 (las cursivas son de Fabro).

[47] *Ivi*, 606.

[48] «È questa irriducibilità ed opposizione nei contenuti fenomenali, su cui sono fondate l'apprensione di essenza e l'affermazione di esistenza, la determinazione dell'individuo e la concezione della specie, che fonda – a mio modesto avviso – *l'inizio della dialettica dell'essere ed apre la possibilità per una ripresa integrale della metafisica aristotelico-tomista sul piano della cultura contemporanea*» (*Ivi*, 629).

dentro del plano intelectual es lo que se va enriqueciendo y – por decirlo así – cargando de contenido. Veamos otra obra en la que Fabro se preocupará aún más por ser claro respecto a lo que él entiende por el punto de partida.

5. *Cursus Methaphysicae* (1948-1949)[49]

Entre los libros de Fabro se encuentra su famoso *Curso de Metafísica*; allí, en una gran obra de síntesis se muestra cómo la ciencia de las primeras causas y los primeros principios exige un punto de partida absoluto; es por ello que su objeto formal, *ens in quantum ens*, debe ser también absoluto, donde por «absoluto» se entienda «desatado», «desligado», «desprendido de todo ente particular» a fin de constituir la posibilidad trascendental, de todos y cada uno de los objetos. Se encuentra aquí ya de manera expresa, la imposibilidad de un diálogo con la cultura contemporánea, entendida ésta como inmanentismo positivista en sus mil variantes (idealismo, existencialismo, materialismo, etc.), salvo que se intente dialogar acerca del inicio mismo de la filosofía, como ha deseado siempre Fabro:

> Hanc interiorem entis expansionem explicat proinde Angelicus ope negationis dialecticae instar hegelianae: *initium enim hegelianum est ens maxime indeterminatum* seu vacuum quod transit in nihilum, dum *initium thomisticum est notio vel ratio entis («id quod habet esse»)*

---

[49] Dicho curso de Metafísica contiene las clases que Fabro dictara en el año 1948 ante la Pontificia Universidad de «Propaganda Fide»; el mismo fue traducido al español por un grupo de alumnos del Seminario Pontificio de Buenos Aires, no sin cierto asombro de su autor. Dado que existen dos versiones, una en latín y otra español, citamos ambas versiones haciendo alusión a cada una de ellas; respecto de esta última, citamos conforme su edición original (*Curso de Metafísica*, PUCA, Buenos Aires, 1948), mientras que la original en latín, es citada conforme se halla en los archivos del «Progetto culturale Cornelio Fabro», quien en breve la dará a luz en el conjunto de la *Opera omnia* del Estigmatino.

quae, etsi sit communissima, signat seu indicat id quod est maxime concretum, ipsum ens[50].

Aquí ya está anunciado el tema hegeliano que será motivo de consideración especial; en la visión tomista; sin embargo, su correlato tomista es diverso:

> *Este es el punto de partida de la metafísica*: captar el ens y considerarlo problemáticamente, reflexionar sobre él y separarlo en cuanto ens. «Algo es», una cosa tiene *esse*, una esencia participa o tiene *esse*: captar esto es el comienzo de la metafísica[51].

Luego desarrolla y describe el comienzo histórico la ciencia:

> Los Eléatas redujeron simplemente la experiencia del movimiento al principio de no contradicción y por él negaron la experiencia (…). *En el comienzo están la experiencia del movimiento y la evidencia del primer principio*, pero no separadas sino implicándose mutuamente (…). A partir de esta tensión dialéctica entre la experiencia del movimiento y la exigencia del primer principio (el cual de algún modo se muestra como inmanente a la experiencia del movimiento y la multiplicidad), Aristóteles elabora su teoría del acto y la potencia[52].

5.1. El comienzo anterior al comienzo

En detalle, los textos fabrianos en dicha obra de conjunto y preparada para un curso de universitarios, se refiere al comienzo absoluto de una ciencia arquitectónica como lo es la Metafísica. Veamos los textos principales con mayor detalle, resaltando en ellos los párrafos más importantes:

---

50 Cornelio FABRO, *Cursus Methaphysicae*, s.n., Roma 1949, l. III, c. 6, 1. El libro III del *Cursus* es posterior a la edición española.

51 Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*..., cit., 31.

52 *Ivi*, 69-70.

> *La metafísica*, por el hecho de ser la filosofía primera, no puede tomar su objeto y punto de partida de otras ciencias o conocimientos: *debe tener un punto de partida y un objeto absoluto*[53].
>
> Del objeto formal (ente en cuanto ente) aún no surge ningún aspecto particular de la realidad, ni una certeza particular con la cual se puede establecer el punto de partida de la metafísica, como muchos creyeron. Ni la percepción concreta, ni la abstracción formalísima, si es que hay alguna; ni el "yo pienso" cartesiano, ni el "quiero" de Maine de Biran, ni el "existo" de los existencialistas modernos. Ni la aprehensión inmediata del mundo, ni la conciencia inmediata de sí mismo, ni *nada particular sea lo que fuere en el género de los objetos, puede constituir el comienzo de la metafísica*, *porque el objeto de la metafísica constituye, por decirlo así, la posibilidad trascendental de cualquier objeto, y ningún conocimiento puede postular para sí una precedencia respecto del ser mismo.* El ser (*ens*: esencia y el *esse*) antecede a la conciencia, que se hace cognoscitiva y al objeto, que se hace conocido. Aquélla deviene cognoscitiva del ser y el objeto no es conocido sino como ser. Por tanto, el ser tiene siempre prioridad[54].
>
> Ciertamente *el movimiento, que de algún modo es la principal causa del estupor metafísico*, cuando es transferido de la esfera fenomenológica a la reducción metafísica, debe simultáneamente retener su originalidad y satisfacer el primer principio[55].

Fabro se muestra con gran soltura; se halla en un ambiente que le es del todo natural: el joven auditorio universitario, lo escucha disertar

---

53 *Ivi*, 28.

54 *Ivi*, 30. Asimismo indica que «*en el comienzo están la experiencia del movimiento y la evidencia del primer principio*, pero no separadas sino implicándose mutuamente. Es que la experiencia del movimiento en tanto se hace consciente en cuanto no se niega a sí misma, en cuanto el cognoscente no la identifica con la experiencia o advertencia de su ausencia (v.gr. en el sueño o cuando una cosa permanece quieta y antes se movía). También el principio de no contradicción presenta una cierta evidencia, pero no en abstracto o en vacío sino en concreto, es decir, en una cierta evidencia del orden perceptivo que el cognoscente experimenta directamente, en el mundo externo o en la esfera de la propia conciencia» (*Ivi*, 70).

55 *Ibidem*.

sobre los comienzos no sólo de la Metafísica tomista, sino también de las distintas posiciones filosóficas, sin embargo, ¿cómo surge la noción metafísica inicial de ser de la cual nos habla?

> El punto de partida de esta noción debe estar en la esfera existencial. Ya hemos excluido un origen meramente abstracto a priori o totalmente experimental a posteriori. Así se anularía la dialéctica del ser. Con Aristóteles y Santo Tomás decimos que el hombre llega a esta noción metafísica inicial *bajo el estímulo* de una cierta "situación espiritual" que supone la crítica de la noción vulgar, ya sea porque el hombre advierte que esta noción vulgar es insuficiente, o bien porque tal situación sugiere una superior. *Esta situación espiritual es para Aristóteles la admiración* o estupor: "Fue el asombro lo que empujó a los primeros pensadores a la especulación filosófica, como sucede también ahora" (Metaph. A, 1, 982b, 12: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρότον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν)[56].

A pesar de la fenomenología sistemática y rigurosa aplicada a los eleatas, no se le podía escapar a Fabro la observación aristotélica de que el asombro provocó el arranque metafísico, pero comete el exceso de someter el asombro a una causa estrictamente lógica y metafísica: el movimiento y la evidencia del primer principio. Nos parece más bien que la admiración aristotélica se refiere al espectáculo total de la naturaleza en sentido lato, del cosmos, en cuanto unidad ordenada de belleza, poder y λόγος. Esa admiración es anterior al comienzo específico de los problemas lógicos y metafísicos del movimiento como surge del mismo texto del Estagirita: «ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, ειॐτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν

[56] *Ivi*, 35.

μειζόνων διαπορήσαντες»[57]. Sobre este tema volveremos casi al final de nuestras reflexiones.

Se vislumbra ya en Fabro el doble comienzo, a saber, el psicológico desde la admiración y el metafísico desde el *ens*.

6. *Natura e missione della filosofia* (1951)[58]

En este pequeño pero denso trabajo, encontramos un capítulo entero dedicado al *cominciamento* maravilloso que deslumbró a los griegos y – a través de ellos – a toda la humanidad. Se trata, entre la infinidad de textos que hemos recorrido para engarzar esta *catena* fabriana, de una perla muy especial, ya que Fabro por lo general no le ha dedicado un espacio aislado a dicho término, sino que normalmente habla de éste al confrontar el pensamiento con otros autores; aquí el Estigmatino se corrige, por así decirlo, o por lo menos se completa y precisa a sí mismo, mostrando el auténtico punto de partida de la vida filosófica, anterior a los obvios problemas "objetivos" o "lógicos", a los cuales antes hemos hecho mención.

La maravilla es más radical que el problema de la objetividad y subjetividad, es el *Anfang* hegeliano llevado a un extremo insuperable, donde el alma «advierte» la divergencia entre la presentación del ser a la conciencia y el ser mismo; es propiamente en «quella avvertenza di una divergenza fra le ripetute presentazioni dell'essere alla coscienza e della

---

[57] ARISTÓTELES, *Metaph.*, I, 2, 982b, 13-15. Salvo aclaración, usaremos la edición de Immanuel BEKKER, *Aristotelis Opera*, De Gruyter, Berlin 1960, vols. 1 y 2.

[58] Cfr. Cornelio FABRO, "Natura e missione della filosofia", in *Quaderni di ricerca* (Anno accad. 1951-52), F.U.C.I.-Università Cattolica Italiana, Roma 1951, pp. 3-16.

coscienza all'essere»[59] cuando nace la inquietud filosófica; es un segundo momento respecto del asombro inicial frente al real.

Allí, en esa unidad asombrosa (del ser a la conciencia y de la conciencia al ser) se satisface la exigencia de un inicio incondicionado y se asume la duda moderna:

> Onde unicamente può nascere l'interrogazione primordiale sul "cos'è l'essere in quanto essere"? *La meraviglia annuncia il risveglio dello spirito dall'esperienza immediata* della vita vissuta alla comprensione dell'unità dell'essere. Si vede quindi, e non è difficile mostrarlo, che *la meraviglia assume in sè e soddisfa l'esigenza del "dubbio" o inizio assoluto avanzata dal pensiero moderno*[60].

Por eso Fabro termina definiendo o mejor dicho describiendo la inefable maravilla como una tensión dinámica de positivo y negativo. Conviene detenerse en el pasaje completo:

> Si è visto che la filosofia è o almeno vuol essere quel puro cammino dello spirito per avere quella "verità" dell'essere in quanto essere, dal cui conseguimento dipende la verità dell'essere di colui che cerca: in questa radicalità del problema dell'essere, i termini "oggettività" e "soggettività" non hanno ancora senso, perché sono posteriori all'essere stesso e non è quindi da essi che il pensiero muova i suoi passi. Compito del filosofare è quello di giungere, dalle apparenze molteplici e varie del mondo, dall'espandersi delle scienze, dal groviglio degli errori e delle culture della storia umana a "togliere il velo dell'essere" (...). Però la determinazione essenziale della coscienza filosofica, quel che si dice lo «inizio ovvero cominciamento» (lo *Anfang* hegeliano) è stato posto giustamente da Platone e Aristotele indicato nella "meraviglia" o, stupore (...). Infatti

[59] *Ivi*, 5.
[60] *Ivi*, 6.

se conoscere è il farsi presente dell'essere, ossia avvertire e operare alla fine una presenza dell'essere, la meraviglia è propriamente quella avvertenza di una divergenza fra le ripetute presentazioni dell'essere alla coscienza e della coscienza all'essere. Da ciò l'avvertenza di una incommensurabilità fra l'apparire e l'essere come tale; onde unicamente può nascere l'interrogazione primordiale sul "cos'è l'essere in cuanto essere" (...). La filosofia cioè deve cominciare come dice Hegel "senza presupposti" (*voraussetzungslos*) così da poter fare dentro se stessa la prima affermazione sull'essere e ottenerne la prima certezza. La "meraviglia" dei Greci anzi assolve questo compito in modo più radicale dell'inizio moderno in quanto li muove senza il presupposto precisamente di un'opzione sull'essere e sulla sua struttura com'è il cominciamento del fenomenismo e dell'idealismo che pongono il principio nell'identità di essere e apparire, di essere e pensiero. Quindi, il dubbio ha la funzione di negazione dell'altra sfera che viene esclusa, fin dall'inizio della dialettica o tensione originaria dell'essere. La meraviglia invece è una tensione dinamica di positivo e negativo; essa sorge in quanto da una parte si tien salda la effettualità dell'essere, del suo "farsi presente" nella realtà, dell'esistenza e della molteplicità delle sue forme e in quanto dall'altra per essa la coscienza avverte che l'esistenza come tale ovvero la molteplicità e il divenire delle sue forme non "mostrano" più l'essere in quanto essere, che ha, immanente in sé il suo criterio ma piuttosto lo "velano" e nascondono ed anzi contrastano a quell'unità e necessità che deve pur competere all'essere perché si dia la verità. È in questo erigersi del negativo contro il positivo, proprio della meraviglia, che sorge l'esigenza della filosofia come ricerca assoluta della verità dell'essere: solo in questo mutuo opporsi di positivo e negativo, nel presentarsi dell'essere si può avere l'autentico, inizio, senza presupposti non potendo nessuno dei due poli della tensione rivendicare una posizione di privilegio che gli assicuri la risoluzione univoca dell'essere come tale[61].

[61] *Ivi*, 5-6.

El texto, lo sabemos es largo, pero más aún serían las consideraciones que de él se podrían hacer. Fabro, como decíamos, reformula su posición respecto de la maravilla, en pos de dar con el verdadero inicio de la filosofía. La «natura e missione» de la filosofía es justamente su inquietud y la de todo filósofo: ¿desde dónde comienza la filosofía? Más adelante trataremos el problema epistemológico respecto del inicio tomista, sin embargo, digamos ahora que la inquietud fabriana se centra nuevamente en la problemática moderna del punto de partida, tanto cartesiana como hegeliana (como surge claramente de la cita) revalorizando una vez más el presupuesto de la experiencia platónico-aristotélica, de donde surge claramente que, ni el inicio se da desde el *cogito* cartesiano ni desde el *leeres Sein* hegeliano. Las doctrinas de la participación y la causalidad, podrán satisfacer la demanda, como veremos más adelante.

7. *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo* (1955)

Uno de los libros fabrianos más interesantes para el estudio antropológico, resulta el trabajo respecto del alma humana donde el P. Fabro, amén de dar la noción tomista de dicha forma sustancial, describe y analiza los criterios modernos respecto de las funciones aprehensivas y muestra sus dificultades internas. En el realismo tomista, el punto de partida (o de llegada, depende de dónde se lo mire) es el "hecho", el dato de un objeto ya configurado, un objeto cualificado, estático o dinámico:

> Quando dico: «Io vedo un albero, la casa, il cielo...», mi riferisco ad un fatto noto a tutti (...). Siamo però sempre di fronte ad un «fatto», ed

il fatto sarà un punto di partenza, od anche un punto di arrivo, ma, come tale, esso non costituisce mai una spiegazione[62].

La realidad de la percepción es el «hecho», el «dato primario»; es por ello que Fabro, amén de las dificultades que encuentra en la fenomenología experimental, no deja – como buen tomista – de rescatar todo lo bueno que ella tiene, sobre todo porque: «essa ha rigettato il dualismo cartesiano ed è tornata alla connessione naturale, ovvero inscindibilità, di senso e intelligenza, di percezione e pensiero, di concreto ed astratto, di materia e spirito: un'autentica rivoluzione adunque!»[63].

En el mismo orden de la corriente fenomenológica, el caso de Hegel es tenido en cuenta por Fabro quien lo acusa de haber silenciado y rebajado el fenómeno perceptivo por no coincidir con su sistema respecto del *Anfang* filosófico[64].

Desde el punto de vista genético se habla de un pensamiento implícito y otro explícito dirigido por la lógica natural o refleja y allí, «dal punto di vista genetico si può parlare di un pensiero implicito (vissuto, intuito...) e di un pensiero esplicito (espresso, articolato...) (...). *La spiegazione naturale sembra che i «concetti» dai quali prende l'inizio*

---

[62] Y aggrega: « Poco fa si è visto che il «dato», presente nel «fatto» percettivo, non è in realtà così semplice e trasparente nel contenuto, come nella vita vissuta a molti può apparire: è infatti un oggetto unificato, un oggetto configurato, in quiete od in movimento, è un oggetto qualificato (...). Tuttavia, ora, con l'ammissione esplicita dei «piani oggettuali», il percepire non può essere lasciato un puro «fatto», ma si pone necessariamente come «problema» (Cornelio FABRO, *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Edivi, Segni 2005^2, 34-35. La primera edición es de 1955).

[63] *Ivi*, 39.

[64] «Con l'affermarsi del sistema, invece, *la fenomenologia se non fu da Hegel* senz'altro abolita, *in omaggio all'esigenza dell'inizio assoluto del filosofare, fu però molto ribassata* d'importanza così da essere inglobata nel sistema come una sezione della «filosofia dello spirito» (*Enciclopedia*, § 413 ss.). Incertezza questa che costituì uno dei punti più dolenti dell'idealismo posteriore sul quale non fu mai possibile accordarsi: in Italia, p. es., mentre lo Spaventa difese con calore ed acume la necessità della fenomenologia, i suoi migliori discepoli l'abbandonarono perché in contrasto con il principio stesso del filosofare secondo il quale il pensiero non può essere che "atto puro" (Gentile)» (*Ivi*, 17).

la vita dello spirito, si originano dalla «riflessione» sull'esperienza (...): tocca riconoscere quindi una certa priorità del pensiero stesso in una forma di pensiero iniziale ai processi del suo sviluppo e tale forma viene indicata nei primi concetti e nei primi principi che fanno argine allo scorrere dell'esperienza (Aristotele) e costituiscono i fondamenti di ogni pensiero sia pratico come scientifico»[65].

Se da el inicio del pensamiento entonces, a partir de la realidad la cual se presenta como un antecedente respecto del pensamiento, tanto implícito o espontáneo, como explícito o científico. Es sólo desde allí que puede la inteligencia humana proseguir y alcanzar poco a poco los umbrales y hasta las cumbres de la ciencia metafísica. Es lo real lo que irrumpe en el alma y desde allí obra como punto de partida para la especulación científica posterior; en ello la filosofía aristotélica ha plasmado el marco del pensamiento posterior para cualquier disciplina filosófica que se desee intentar.

8. *Dall'essere all'esistente* (1957)

En esta voluminosa recopilación de ensayos, Fabro presenta su visión acerca de diversos problemas que plantea el mundo moderno, a la luz de sus reflexiones realizadas en los años anteriores. Allí, luego de evaluar críticamente una vez más a la fenomenología, añade que la noción de realidad es punto de partida y de llegada de la filosofía, sea como sea que se la entienda[66].

---

[65] *Ivi*, 59.

[66] «*La realtà allora è, per tutte le filosofie, il punto di partenza: qualunque sia il modo o la forma di questo punto di partenza*. La realtà è anche – anzi è questo per l'appunto l'oggetto della filosofia, la «verità dell'essere» ch'è precisamente il reale – il punto di arrivo delle filosofie, dei metodi e sistemi mediante i quali essa è trovata, spiegata e dispiegata per uno spirito qual è l'uomo che si chiede ad

Sin embargo, también la filosofía posee su cruz, ya que la misma realidad es cruz.

> Ecco anzitutto i due aspetti o momenti essenziali del concerto di realtà che costituiscono il problema teoretico come tale, *la crux della filosofia nel suo divenire storico. Il problema evidentemente è quello di determinare il rapporto fra la prima realtà di presentazione (iniziale) e la seconda realtà di costituzione (terminale):* si tratta quindi di chiarire la natura del «passaggio» dall'una all'altra e della loro corrispondenza[67].

Sin embargo, no todos los sistemas llevan su cruz, ya que para algunos, vg. el marxismo, no conviene entrar en estas honduras originarias puesto que tienen su evasión intelectual en una "praxis" ajena al verdadero punto de partida filosófico: «Il marxismo si presenta come una fenomenologia della prassi, ovvero come una descrizione delle forme di coscienza e della loro riduzione genetica a quella ch'è ritenuta, empiricamente, però fondamentale»[68].

En fin, hasta Fabro se cansa de exponer y catalogar sistemas decidiéndose por insertar el verdadero momento inicial entre el sistema y las formas de conocimiento inmediato: «Se ci limitassimo a esporre e classificare ciò che i filosofi hanno inteso e intendono per "realtà", noi non faremmo altro che passare di isola in isola, a catalogare dei

ogni passo e ad ogni rischio dell'esistenza: cos'è l'essere dell'ente?» (Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 57). La primera edición es del año 1957; cabe aclarar que si bien conocemos la nueva edición de Marietti del año 2004, creemos conveniente utilizar la segunda puesto que se halla completa.

67 Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 57.

68 *Ivi*, 58.

"risultati". Quel che importa invece è di "realizzare" il momento veramente iniziale della ricerca teorica e precedente ad ogni sistema»[69].

Ese «momento veramente iniziale» debe ser, según Fabro «un momento intermediario fra queste forme di conoscenza immediata e il sistema come forma di pensiero già in sé specificata e intrinsecamente orientata per orientare quello ch'è il cammino assoluto parmenideo della verità dell'essere»[70]. Allí podrá fundarse la filosofía como tal, donde se comprenda que el *esse* no es un contenido ni un concepto vacío sino el acto del *ens*.

> La *metafisica razionalistica*, che *ha per punto di partenza* i poli opposti dell'immediatezza sensibile e dell'immediatezza intelligibile, ha pensato di avanzare oltre in questo metodo sintetico ed ha concepito *l'essere come il "contenuto minimo ultimo", inteso cioè come il risultato dell'astrazione delle astrazioni e quindi come il genere dei generi.* Se non che l'essere è *atto* e mai un contenuto (…). Il possibile non può dirsi essere, ma è per l'appunto possibilità di essere: tra il possibile e l'essere c'è l'abisso della prima qualità o differenza ontologica perché l'essere del reale non si oppone al nulla ma al possibile. Infatti al nulla non si può fare opposizione che per via del particolare (...). Il nulla quindi è sempre un *posterius* rispetto all'essere. Invece l'essere è il *prius* assoluto, ch'è al di là di ogni processo di analisi e di sintesi. Esso non va detto tanto il *prius* di entrambi quasi fosse l'elemento indifferenziato ch'esse hanno poi da determinare e perciò da realizzare – riducendo o integrando nei suoi elementi. Tale essere coinciderebbe con il "risultato" di quell'astrazione dell'astrazione di cui si è detto. *Tale essere come forma vuota è il carattere ultimo della filosofia intellettualistica*

69 *Ibidem*.
70 *Ibidem*.

(Verstandesphilosophie) alla quale si sono opposti sia S. Tommaso come Hegel[71].

Sin embargo, a diferencia del Aquinate que se preocupa de dar pequeños pasos pero certeros, fundando – gracias a la noción metafísica de participación – los entes en el *esse*, Hegel para justificar su sistema debe recurrir a un "salto" que se transforma en punto de partida y acto de fe del pensamiento absoluto:

> Ma la legge del puro pensiero è la continuità e nella sfera del puro pensiero non si può concepire alcun salto: *il ricorso al "salto" da parte di Hegel* nel momento cruciale del suo sistema denunzia l'impasse del pensiero moderno ed orienta la ripresa del problema della verità dell'essere che salva in un modo assai più radicale di quanto non abbia fatto lo stesso Heidegger[72].
>
> *Il "salto" non può essere un atto della sfera formale della coscienza* che si muove soltanto dentro una "presenza", ma soltanto della sfera esistenziale come atto di fede ch'è rischio consapevole della persona: questa si muove sul fondamento della testimonianza e con la spinta dell'attesa che si certifica in un futuro come compimento di quel che all'uomo viene attestato nel passato e che con la sua mancanza punge ognuno di noi nel presente. Così l'atto di fede, considerato nella sua possibilità, è l'unica forma compiuta dell'attuazione esistenziale dell'uomo come trascendenza che si libera dall'ambiguità della pura oggettività e della pura soggettività, del puro pensare e dell'esistere puro, del razionalismo assoluto e dello storicismo assoluto. Esso ha per fondamento e punto di partenza anzitutto il pensiero stesso, con le altre funzioni intenzionali che l'orientano nell'essere del mondo e sulla realtà storica dell'uomo. È stato il compito del pensiero moderno l'aver tentato tutte le vie possibili per chiudere il cerchio e dominare il

[71] *Ivi*, 64.
[72] *Ivi*, 513.

> gioco delle possibilità dell'essere traendo questo all'interno della trascendentalità della soggettività umana come pensiero puro, attività pura, volontà pura... Ma è stato merito non trascurabile del pensiero contemporaneo di aver svuotato l'illusione dell'ottimismo delle filosofie dell'immanenza riportando l'uomo (...) alla «nudità» di cui parla Fichte nel testo che ha dato il tema al volume, per deciderlo alla restaurazione della metafisica invocata da Heidegger, che apra all'uomo il cammino dell'essere e lo consolidi nella presenza del Sacro[73].

Más explícitamente aún nos explica el *cominciamento* hegeliano en este párrafo:

> In altre parole, e son parole di Hegel, è l'Assoluto che si dà (alla coscienza) *l'immediatezza come "risultato" di se stesso*. Ed è *questo il "nuovo"* [ed eterno] *cominciamento* della filosofia o meglio del filosofare, il ritornare in sé dell'Assoluto[74].

Allí mismo, resalta la teología o más bien la "metafísica teológica" de Hegel donde, en realidad, Dios es el verdadero *cominciamento* de la dialéctica en cuanto "Vida absoluta":

> *Nella metafisica teologica di Hegel l'Infinito precede il finito e il Tutto le parti*. Ed è in questo termine della dialettica come metodo che si profila *la realtà di Dio come il vero cominciamento della dialettica come Vita assoluta*, come dialettica assoluta[75].

La fenomenología en cambio ubica el inicio *(Anfang)* del filosofar no en el Dios hegeliano sino en «la radicalità della prima immediatezza di riflessione in virtù di quella che Husserl ha detto la "riduzione

---

[73] *Ivi*, 513-514.
[74] *Ivi*, 50.
[75] *Ivi*, 51.

all'assoluta mancanza di presupposti" (*Reduktion auf absolute Voraussetzungslosigkeit*). Si tratta quindi di fare lo "inizio" di quella che dev'essere veramente la filosofia»[76].

La fenomenología intenta dar, a diferencia del sistema hegeliano una seriedad del inicio del filosofar, tendiendo a ser, por así decirlo, una ciencia del inicio[77].

La Fenomenología según lo dicho al comienzo con alcance universal, obliga al filósofo a una comprensión teorética más allá de las críticas a sus contradicciones, tanto más cuanto muchos de sus cultivadores, como E. Stein, se acercaron o terminaron en el tomismo[78]. La valoración de dicha corriente filosófica, sin embargo, no deja de ser obligada:

> *Nel suo proposito fondamentale la fenomenologia intende riportare a quello che dev'essere lo "inizio" (Anfang) assolutamente primo del*

---

[76] *Ivi*, 54-55.

[77] «"*Una sensibilità per la serietà del cominciamento*" (ein Empfinden für den Ernst des Anfangs), a questo principalmente tende *la fenomenologia come «scienza del cominciamento*» (*Wissenschaft des Anfangs*) (…). Un compito pertanto chiaro ed esplicito per arrivare a dare al pensiero quel ch'è del pensiero e all'essere quel ch'è dell'essere, dal quale nessuna filosofia si può esimere qualora pretenda di fare il *cominciamento dentro di se stessa*, in quell'inizio dell'inizio, ch'è il «ritorno» (*Rückgang*) della coscienza non più verso una ormai impossibile vuotezza di sé ma alla presa di coscienza di quella possibilità originaria che l'esperienza, la tecnica, la cultura, la storia e lo stesso filosofare hanno rivelata, per riportarla nella sua condizione iniziale costitutiva di possibilità pura e sempre aperta, cioè a quella che può essere detta variamente possibilità della possibilità, reduplicazione, immediatezza seconda, riflessione totale...: espressioni tutte che hanno il compito di stimolare lo spirito riflettente, che si pone il problema di "cos'è l'essere dell'ente?", all'ultimo vertice della sua chiarezza intensiva» (*Ivi*, 55).

[78] «Uno dei risultati più convincenti della fenomenologia è stato invece il superamento completo dell'idealismo trascendentale, in quanto essa contesta per principio le deduzione a priori del reale ed afferma la priorità della riflessione descrittiva dei contenuti e atti di coscienza in generale» (*ivi*, 54). Y un poco antes afirmaba: «l'osservazione, mi sembra, vale tanto più per la Fenomenologia la quale si deve ammettere che sia nel suo sorgere, come nel suo sviluppo, si è presentata come un movimento aperto di convergenza e di partenza d'indirizzi molteplici, in quanto essa vuol esprimere anzitutto un metodo e non un sistema. E mi sembra poco esatto qualificare ormai l'indirizzo fenomenologico per scontato e relegarlo, per dirla con Kierkegaard, ad un paragrafo della storia della filosofia quando proprio ai nostri giorni le direzioni più vitali del pensiero, quali il marxismo, il nepositivismo e soprattutto l'esistenzialismo nei molteplici suoi indirizzi, applicano ampiamente e non di rado con risultati di notevole interesse il metodo fenomenologico» (*ivi*, 52).

filosofare: non nella guisa di Hegel che pretendeva dare «esposizione di Dio com'Egli è nella sua essenza eterna prima della produzione della natura e di uno spirito finito», ma secondo la radicalità della prima immediatezza di riflessione in virtù di quella che Husserl ha detto la «riduzione all'assoluta mancanza di presupposti» (Reduktion auf absolute Voraussetzungslosigkeit). *Si tratta quindi di fare lo "inizio" di quella che dev'essere veramente la filosofia prima*[79].

La importancia de todo el planteo de Fabro para la vida "espiritual", y la pastoral es más que interesante. Baste transcribir esta observación sobre la "ambigüedad" – y se queda corto – de la posición kierkegaardiana que vuelve al ascetismo irracionalista de una gran vigencia, tanto en al ámbito católico como en el protestante; la Fe no es un inicio absoluto en la vida espiritual, ello es obvio para un tomista porque antes y primeramente somos hombres insertos en el orden natural, donde se da una «situación existencial» – o sea, un inicio o *cominciamento*, un *Anfang* ontológico, histórico y antropológico – que prepara la fe y permite la προαίρεσις o elección moral, según Aristóteles, elemento constitutivo esencial del acto humano donde en el caso de la Fe, incluye el famoso riesgo de Pascal. Ante todo ello, Fabro nos advierte sobre algunas tendencias de la espiritualidad contemporánea:

La posizione cattolica è espressa con l'accentuazione, sul piano pratico, della necessità dell'imitazione col ritorno alla pratica ascetica – contro la comoda "interiorità segreta" (*skjulte Inderlighed*) e le «ore silenziose» (*stille Timer*) del Protestantesimo – e sul piano teoretico con l'affermazione esplicita che «benché la fede sia l'inizio assoluto e preceda gli atti, c'è tuttavia una situazione esistenziale che prepara la

[79] *Ivi*, 54-55.

fede, cioè il *rischio* che l'uomo si assume col credere: poi viene un esistere *dentro* la fede»[80].

Queda salvaguardada por el momento entonces, la doctrina católica acerca del acto de Fe, el cual supone antes un conocimiento de las cosas que se ven.

Veamos ahora uno de los lugares donde Fabro más utilizará las expresiones que estamos buscando.

9. *Tomismo e pensiero moderno* (1969)

Una de las obras fundamentales para analizar la terminología fabriana que nos ocupa, es el volumen titulado *Tomismo e pensiero moderno*[81]; en una gran recopilación de artículos, Fabro explicará en varias ocasiones cuál es su postura y la del Aquinate respecto del inicio del filosofar metafísico; lo hará siempre en el ámbito de la dialéctica con el pensamiento moderno, por lo que nos veremos obligados a analizar los pasajes casi en paralelo, citando quizás más de la cuenta para comprender mejor el contexto lingüístico.

Al inicio de unos de sus artículos, el Estigmatino recalca una y otra vez, con distintas imágenes y términos, que en la concepción de Hegel, el comenzar de su sistema filosófico se da simplemente desde el puro pensamiento. En otras palabras: «Noi troviamo questo cominciamento nella filosofia eleatica e più propriamente nella filosofia

---

[80] *Ivi*, 287 (Fabro está citando cfr. Sören KIERKEGAARD, *Papirer*, P. A. Heìberg, V. Kuhr e E. Torsting; Gyldendal Forlag, Copenaghen 1909-1948, *Papirer* 1851, X^4 A 114; tr. it. n. 2536, II, pp. 224 s).

[81] Los capítulos de dicho volúmen (salvo el último, «Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze») son una recopilación de artículos del sacerdote estigmatino. Por ello y dado que comprenden una cierta unidad de pensamiento, hemos preferido citarlos con su título original pero respetando el número de página que llevan en dicho volumen compilatorio.

di Parmenide, il quale concepisce l'Assoluto come l'Essere, in quanto dice: l'Essere sola è e il Nulla non è. E' questo ciò che va considerato come il vero cominciamento della filosofia, poiché la filosofia è in generale il conoscere pensante, ma qui per la prima volta è tenuto ferma il pensiero ed è diventata oggettivamente se stesso»[82].

Es a partir de allí que la filosofía se ha perdido como tal, volviéndose un «locus vacuus» logrando «ciò ch'essa meritava»[83]. El pasaje completo lo analizaremos más adelante; por ahora adentrémonos lentamente en esta gran obra.

9.1. El áspero y fascinante lenguaje hegeliano

El pensamiento en la vida filosófica no lo es todo, cuenta muchísimo, claro, pero no es lo único, ya que también el estilo es el hombre. El P. Fabro transcribe aquí un pasaje interesante de Hegel[84] no por la originalidad o la precisión "técnica" sino por su lenguaje «aspro e fascinoso», instrumento estético que influyó para que sus discípulos lo conservaran:

> Tratta infatti del momento vitale della dialettica come passaggio dall'immediato empirico, ch'è l'essere vuoto, al processo della mediazione che deve permettere il passaggio all'Essere intensivo ch'è l'Assoluto: «Noi non *abbiamo, quando s'incomincia a pensare*, se non *il pensiero nella sua pura mancanza di determinazione*, poiché alla determinazione appartiene già l'Uno e un Altro: *al principio noi non abbiamo nessun Altro*. *Ciò che manca di determinazione*, come

[82] Georg HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 86, Zusatz 2; ed. L. von Henning, Berlin 1840, Bd. 1, p. 166 ss. (citado por Cornelio FABRO, "Per un tomismo essenziale", in *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 13 [el artículo es de 1965]).
[83] Cornelio FABRO, "Per un tomismo essenziale...", cit., 5.
[84] Fabro traduce aquí la cita conforme Georg HEGEL, *Encyklopädie*..., cit., Bd. 1, p. 166.

> noi l’abbiamo qui, *è l’immediato*, non la mancanza di determinazione mediata, non il superamento di ogni determinatezza, *ma l’immediatezza della mancanza di determinazione*, la mancanza di determinazione prima della determinatezza, ciò che manca di determinazione come l’assolutamente primo. Ma *questo noi lo chiamiamo l’Essere (Seyn*). Questo *non è da sentire, non da intuire e non da rappresentare, ma è il pensiero puro e come tale fa il cominciamento*. Anche l’Essenza (*Wesen*) è ciò che manca di determinazione, ma il mancante di determinazione il quale come già venuto mediante la mediazione, contiene in sé la determinazione come già tolta»[85].

En el tomismo en cambio el fundamento primero e inagotable es el ser, en su inagotabilidad de acto primero, el fundamento de la actividad de la conciencia en sus diversas etapas y lo que permite la apertura al infinito. Se explica la casi inmediata observación de nuestro autor: «Si ha perciò l’impressione e la convinzione che la profonda istanza moderna hegeliana sul cominciamento assoluto della filosofia non possa essere soddisfatta che con la posizione tomistica autentica del “...quod primo intellectus intelligit est ens... in quo omnia fundantur”»[86]. Es por ello que el tomismo esencial se encuentra frente a las instancias modernas, en la obligación de profundizar el problema del *cominciamento* y resolver el problema de la dialéctica entre esencia y acto de ser. Resulta indispensable entonces el estudio a fondo tanto de los modernos como del Aquinate en confrontación dialéctica «perché in virtù del principio d’immanenza l’essere rimanda e si fonda sul nulla e sul continuo dileguarsi dell’atto di coscienza – mentre per S. Tommaso l’ente rimanda

---

[85] Cornelio FABRO, “Per un tomismo essenziale...”, cit., 14.
[86] *Ibidem.*

all'esse ch'è l'atto di ogni atto e l'esse partecipato rimanda all'Esse per essenza ch'è Dio, Causa prima del Tutto»[87].

También es de notar el *cominciamento* heideggeriano, que el mismo Fabro se encarga de recalcar para poder comenzar a dialogar y conocer – antes de comenzar el debate – el territorio en el cual se está pisando. En este sentido, el inicio de Heidegger:

> Non è né qualcosa d'immediato né qualcosa di mediato, *ma "risultato"* (*Resultat*). Anche il *Sein* heideggeriano può essere detto risultato ma a partire dal Seiende, nel plesso della sua reciprocità col *Seiende*, e non mediante i complicati movimenti della dialettica. Così *il Sein, che Heidegger viene sempre più elevando al rango di Primo ontologico, vuol mettersi a mezza strada tra l'εἶναι puramente semantico di Aristotele e il Sein selbst costitutivo, prima vuoto e poi pieno, della Logica hegeliana.* E' questa sua tensione fra i due poli più opposti e più vicini del pensiero occidentale che lo rende estremamente ambiguo e lo disperde nel destino dell'essente[88].

Hegel se dio cuenta del peligro y mostró «*la sua preoccupazione o angoscia del cominciamento*: la sua decisione di partire dal *Sein* rimette il discorso metafisica sull'unica via della sua possibilità»[89] y ello aunque hoy muchos consideran vacío e indigno de toda discusión el tema del *cominciamento* (incluidos los neohegelianos que no comprendieron a Hegel), sin embargo «chi crede di poter saltare questo momento iniziale è fuori della filosofia come teoresi, come posizione e riconoscimento del fondamento, e cade nella prassi pura ch'è peggio della notte dell'Assoluto

[87] *Ivi*, 17.

[88] Cornelio FABRO, "Dall'ente di Aristotele all'*esse* di S. Tommasso (II)", in *Tomismo e pensiero moderno*, 102. El artículo es de 1959.

[89] Cornelio FABRO, "Per la determinazione dell'essere tomistico", in *Tomismo e pensiero moderno*, 249. El artículo es del año 1962.

schellinghiano "in cui tutte le vacche sono nere»[90]. En este sentido, la reacción del existencialismo impidió finalmente que el tomismo fuese el único privilegiado respecto del discurso acerca del ser del ente.

Luego de tratar desde diversas perspectivas y autores las consecuencias de este claro *cominciamento* (del cual Feuerbach, es uno de sus francos reconocedores), surge la conclusión "existencial", histórica, más aún, "fatal" en todos los sentidos del término, es decir, la imposibilidad de iniciar en la filosofía moderna, sino desde un presupuesto anterior[91].

Ocurre que la filosofía es antes que nada el problema del *cominciamento* y el *cominciamento* aplicado a todas las obras del hombre. La cita es larga, pero vale la pena:

> Chiarire alla coscienza la sua prima sorgente per illuminare la notte dell'affaccendarsi umano. Perciò è proprio della filosofia, secondo Hegel e secondo San Tommaso, il metodo regressivo e risolutivo che non è né propriamente analitico né propriamente sintetico: così come l'oggetto proprio della filosofia non è né l'astrazione dell'universale né l'intuizione del particolare – poiché al primo pensa la scienza ed al secondo bada l'esperienza – ma è il momento precedente, quello del conoscere fondamentale che li rende possibili e li sostenta entrambi. Il problema del cominciamento indica questa esigenza della riduzione fondamentale al momento indivisibile costitutivo dell'incontro della

[90] *Ibidem*.

[91] «La richiesta pertanto che ora si pone alla filosofia, dopo l'esaurimento mortale del principio d'immanenza, non ammette più scappatoie ed elusioni: o essa riesce a fare la determinazione radicale del suo cominciamento e allora tornerà a vivere, oppure si accontenterà di essere strumento e di strumentalizzarsi com'è accaduto finora nella riflessione essenzialistica in cui è caduta la filosofia dell'Occidente e allora deve rassegnarsi alla morte ch'è stata dichiarata dalle filosofie contemporanee (...) La morte è nelle radici stesse dell'albero della filosofia occidentale che da più di un secolo non dà nessun frutto e ora giace a terra esausta e sterile, senza fiori e foglie, così che i sistemi contrastanti non sono che i molteplici disperati tentativi per sfuggire alla stretta mortale del veleno ossia del nulla che giace nel profondo del suo cominciamento» (Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere...", cit., 361).

coscienza con l'essere. Chiedere allora come deve cominciare la filosofia ha un significato del tutto diverso dal chiedersi come si deve cominciare in una scienza (la matematica, la fisica, la biologia...) che ha già davanti a sé esperienze e nozioni qualificate od anche come deve cominciare un'arte qualsiasi che ha a sua disposizione un mondo ed una prospettiva della vita. Chiedere come comincia e come deve cominciare la filosofia è chiedere come e perché l'uomo ha anzitutto presente un mondo e qual'è la sua posizione nel mondo: non é un problema di conclusione ma di apertura, è porre perciò il problema del "tutto-comprendente" che non tende o pretende a nessuna "conclusione" particolare ma chiarifica solo il punto della *Stellung des Menschen im Kosmos* (Scheler). Possiamo chiamarlo appunto con Heidegger il "passo indietro" (*Schritt zurück*), la catarsi pura, l'atto più disinteressato proprio in quanto è il più intensivo dello spirito[92].

La unidad de todo el saber filosófico, su misma unidad de acto y contenido reside en el punto de partida: «tale unità indivisa è per l'appunto la determinazione del cominciamento stesso nel senso del cominciare perenne di ogni problema ossia dello scaturire originario di ogni "perché" per la coscienza, dovunque sia e comunque si svolga. E' in una parola, e altro non può essere, la risposta alla domanda la più semplice e inevitabile, ma anche la più puntigliosa e inesauribile: perché l'uomo pensa? perché deve pensare? perché è libero? perché deve orientarsi nel pensiero e nella vita? – ch'è in definitiva la domanda: perché l'uomo è l'uomo?»[93].

El estudio del inicio del filosofar, permite contemplar todos sus problemas "puntuales" donde dicha consideración del comienzo se termina por transformar en un acto de apertura espiritual y no en una

[92] *Ivi*, 365-366.
[93] *Ivi*, 366.

conclusión ni clausura mental. En síntesis la filosofía vive y muere de acuerdo a su inicio, el cual no sólo clarifica su esencia sino que la ilumina, más aún: determina metafísicamente su itinerario posterior y – en cada caso – su posible agonía o deceso.

9.2. El método y el disparo inicial hegeliano

Veamos algunas figuras que Fabro utiliza aquí para comentar el punto de partida hegeliano; para ello tengamos presente que, para el autor alemán conocer es ante todo tener y hacer presente:

> Il cominciamento infatti del sapere puro deve restare immanente alla scienza di esso e tocca perciò scartare ogni posizione di coloro che pretendono di fare l'inizio «...come con un colpo di pistola, dalla loro interna rivelazione, dalla fede, dalla intuizione intellettuale, ecc.» facile ed evidente allusione a Jacobi, Fichte, Schelling con i quali Hegel esprime a questo modo la sua esplicita rottura. Il cominciamento dev'essere fatto in modo che non ci sia da far altro – scartando tutte quelle considerazioni particolari ed estrinseche – che accogliere unicamente "ciò ch'è presente"[94].

El gran pensador germano, pretende con esta crítica suprimir así toda "mediación", toda relación con "otro" y lograr así lo que llama "la simple inmediatez", pero Fabro observa la inconsecuencia de su razonamiento[95] y descubre demasiado su juego que puede ser retrucado.

> Qui *Hegel scopre troppo le sue carte poiché il problema del cominciamento si rivela qui piuttosto il problema della conclusione*

[94] *Ivi*, 367.

[95] «Hegel ammette che questo parlare di "semplice immediatezza" è per se stesso un'espressione di riflessione e si riferisce alla differenza del mediato ossia si tratta di una determinazione retrospettiva e quindi avrebbe dovuto ammettere ch'essa è inficiata in partenza o dichiarare ch'è impossibile fare il cominciamento radicale e tocca abbandonare l'impresa» (*ivi*, 367-368).

> *del sistema stesso* (...). Notiamo subito che l'affermazione hegeliana che (...) "l'oggetto della filosofia, nel momento del suo cominciamento, non è nulla di determinato" può essere accettabile se riguarda il contenuto di quello che sarà detto l'atto fondamentale cioè iniziale del pensiero, ma non lo è più se riguarda la forma ossia la struttura dell'atto stesso, la quale deve virtualmente già contenere in atto il paradigma di ogni pensare ossia fare l'affermazione che sostenta ogni affermazione[96].

A pesar de todo «Hegel procede imperturbabile nel suo ottimismo sistematico: Questa determinazione astratta è la determinatezza astratta del cominciamento della filosofia: ma questa determinatezza è insieme anche storica»[97]. Encuentra pues la Idea lógica desplegada en diversos grados dentro de los sistemas filosóficos y en otros campos de la realidad como el arte o la religión. Como no podía ser menos este *cominciamento* y su despliegue lógico implica también un método, método que es indispensable para desarrollar ese principio:

> *L'ultima osservazione* in questi preliminari dell'essere, nell'orizzonte hegeliano che abbiamo assunto come punto di riferimento per l'istanza teoretica*, è l'appartenenza che compete al cominciamento della determinazione del metodo stesso della filosofia:* esso ad un tempo è determinato dal cominciamento ossia in virtù del darsi o porsi del cominciare ed è insieme l'effetto dell'attuarsi e porsi del cominciamento stesso. Giunto alla fine della Logica, nella considerazione della Totalità dell'Idea assoluta, Hegel si ripropone *il problema del cominciamento per chiarire la "circolarità" del metodo,* e la spiegazione sembra di una coerenza perfetta, ma essa raccoglie con formule insolite il frutto dell'intero cammino. *Il problema del metodo è anzitutto, egli osserva, quello del cominciamento:* il metodo

[96] *Ivi*, 368.
[97] *Ibidem*.

> è costituito dalle "determinazioni del concetto e delle loro relazioni" ma "*...tocca anzitutto cominciare dal cominciamento*"[98].

Hasta Fabro queda estupefacto. Todo el secreto está en la intuición interior suprasensible[99].

Luego Fabro describe las consecuencias de este suicidio lógico, resumido en un principio ficticio o pseudo-principio, condenado de antemano por el mismo Hegel como un salto al vacío o un *colpo di pistola*, un tiro pero esta vez en perjuicio propio:

> Ma questo passaggio nella dialettica hegeliana non si vede. Se il cominciamento con l'essere vuoto (senza contenuto) è pensiero, il pensiero come pensiero non abbisogna di contenuto e non può ottenerlo in quanto pensiero...: se il pensiero esige il riempimento (*Erfüllung*) del contenuto, allora quell'Essere vuoto del primo cominciamento non è pensiero, non è nulla e con esso non comincia nulla. *Se Hegel lo chiama uno pseudo-cominciamento e l'Essere vuoto*

---

[98] *Ivi*, 369.

[99] «Tutto l'affannarsi di Hegel attorno al cominciamento si risolve in un "passaggio" all'interno del concetto ossia nel *passaggio dal concetto iniziale di essere del tutto vuoto e indeterminato al concetto finale ch'è il Tutto onnicomprensivo e onnipresente, l'essere compiuto intensivo ch'è Dio stesso* e questo avviene per Hegel mediante lo stesso e identico termine "essere" (*Sein*). L'essere iniziale è vuoto perché è del tutto astratto, nella forma dell'universalità astratta; Hegel avverte espressamente che non intende parlare dell'immediato dell'intuizione sensibile ch'è un *molteplice* e un *singolo* e neppure della rappresentazione, ma del "pensiero" (*Denken*) di cui – in opposizione a Kant che non ammetteva un'intuizione intelligibile e d'accordo con Fichte che la difese per primo – *leggiamo non senza stupore che "a cagione della sua immediatezza può anche essere chiamato un intuire interiore soprasensibile" (ein übersinnliches, innerliches Anschauen).* Lo sforzo ora di Hegel, di ciò ch'egli chiama il problema del metodo, è di riconoscere nel medesimo semantema di "essere stesso" (*Sein selbst*) l'unità interiore della vita dello spirito che non è scissa o turbata ma conquistata e consolidata dalla dialettica ossia dal processo della negatività che dal finito del contenuto immediato sale all'Infinito o Concetto assoluto. Il processo – ciò è ovvio nella posizione immanentistica – è interno al Concetto ossia al conoscere che avanza al riconoscimento del suo ambito e del suo valore: in quanto il conoscere è identico all'essere e il suo fondamento, *l'essere altro non è che l'apparire dei pensieri o meglio del pensiero a se stesso*. Tale apparire nel primo cominciamento è nella forma più astratta di semplice presenza o di universalità vuota, alla fine invece, nella riflessione totale, esso è appunto l'afferramento che dà la ragione di tutto il reale come dispiegamento di se stesso, come pensiero nel suo compimento per l'appunto. *Hegel non ha mai spiegato come dall'essere assolutamente indeterminato si possa passare anzitutto dall'interno del pensare alle ulteriori determinazioni e poi come da queste si possa ricongiungere l'unità dell'essere ed anzi affermare la perfetta identità reale concreta dell'essere col pensiero*» (*Ivi*, 370).

uno pseudo-pensiero, possiamo andare d'accordo: ma allora egli deve o cominciare senz'altro subito con l'Assoluto – e quindi col colpo di pistola dell'intuizione dell'Assoluto – o attenersi alla semplice pura presenza con le conseguenze ormai note[100].

Los comienzos, como vemos, se van dando cada vez más al por mayor y de manera más determinada a la voluntad. Agreguemos estas tres citas más, entre las tantas posibles:

> Allora il primo cominciamento e la prima immediatezza cosa sono? *Forse si potrebbe parlare qui solo di "cominciamento apparente" per lasciare alla seconda immediatezza, quella dell'Assoluto, l'onore di essere il cominciamento essenziale:* l'Assoluto è però sempre detto da Hegel "risultato" (*Resultat*) e del resto egli ha respinto e ironizzato sull'inizio fatto con l'Assoluto. Però il disagio della posizione hegeliana è insolubile e la caduta era inevitabile[101].

> Ed è perciò *l'Assoluto: il vero Prius di tutto ch'è alfa e omega*. Ma la difficoltà rimane ed ora anzi si presenta in una forma più chiara: *o il passo della prima immediatezza è già pensare*, affermazione di presenza... e allora non può essere vuoto, un'affermazione di "presenza vuota" che non ha alcun senso: ma presenza vuota è "assenza" od al più è un "possibile" che nel caso equivale all'assenza. O pertanto si riconosce che nel primo passo – quello di un pensare l'essere vuoto – non è affatto pensare e allora si chiede donde venga il pensare dell'Essere con contenuto ovvero dell'Essere pieno compiuto ch'è la Totalità concreta della seconda immediatezza. *La realtà è che nella prima immediatezza* – che può essere detta immediatezza apparente, negativa... – *Hegel qui è scettico*, humiano, cioè fermo nell'affermazione del succedersi degli ' è ' di presenza puntuale; *nella seconda immediatezza invece Hegel è ontologista, dogmatico, malebranchiano, tutto immerso nell'Essere pieno e compatto ch'è la*

---

[100] *Ivi*, 371.
[101] *Ibidem*.

totalità spinoziana del Concetto assoluto. Questa situazione si comprende pensando che *Hegel ottenga il primo Sein vuoto della prima immediatezza mediante l'astrazione negativizzante della Verstandesphilosophie* da lui tanto deprecata – ed è in sostanza la nozione di *Sein* come semplice posizione a cui si era fermato Kant – *e che poi ottenga il secondo Sein pieno e totale mediante l'attività afferrante e inglobante della Ragione* (*Vernunft*) *ch'egli – preso come Fichte dall'entusiasmo dionisiano dell'ebbrezza romantica – "sostituisce" al primo Sein semplicemente, ma non deriva da esso.* Due cominciamenti così fatti, che si escludono a vicenda, allora sono troppi: *il primo non comincia* perché muore subito nel nulla, *il secondo neppure comincia perché pretende di essere già il Tutto compiuto*. Non a torto *anche Hegel*, al seguito di Fichte, *parla di un "salto"* (*Sprung*) *ma allora siamo nella sfera della azione, della mistica irrazionale*[102].

Hegel può dunque dire per suo conto di fare il "cominciamento" non due, ma anche tre, quattro... e quante volte vuole, *ma in realtà egli non comincia, non può cominciare mai. Non può cominciare a causa della doppia frattura o separazione: la prima è la frattura fra la conoscenza sensibile del molteplice e del vario e l'Essere* del tutto vuoto e assolutamente astratto della prima immediatezza, *la seconda è la frattura* ora indicata *fra la prima immediatezza (di astrazione) e la seconda immediatezza (di comprensione).* Hegel, come si è notato, si è rifugiato alla fine della Logica nel richiamo ad un *übersinnliches Anschauen* che sconfessa allora tutta la macchinosa tecnica della *Vermittlung* e le sue critiche al cominciamento col *colpo di pistola dell'Assoluto*: tutto questo però non toglie che Hegel abbia visto a fondo, più di qualsiasi filosofo di ogni tempo, la necessità di fare l'*Anfang* proprio della filosofia con la posizione dell'Essere e di averne indicate le condizioni essenziali. Perciò *la posizione di Hegel*

[102] *Ivi*, 373.

può costituire oggi la premessa a contrario per afferrare la genuina forza teoretica della autentica speculazione tomistica[103].

Desde otra perspectiva, Fabro recalca que en Hegel encontramos la síntesis de Kant y Spinoza, donde se dan paralelamente dos inicios diversos:

> "Sintesi di Kant e Spinoza" : e *possiamo perciò distinguere due cominciamenti* di volta in volta: *un cominciamento fenomenologico ed uno logico e nella stessa logica uno apparente ed un altro reale: l'apparente è l'Essere vuoto* e *il reale* è *la totalità dell'Essere intensivo*. La dialettica a questo punto, per Hegel, si può saldare nella *sintesi di Kant e Spinoza,* ossia dell'*apparenza con l'essenza* (del *Schein* col *Wesen*), dei molti con l'Uno, delle parti col Tutto, del mondo con Dio. Il rapporto è espresso non più con l'identità (astratta) del vecchio monismo metafisico né con il dualismo della metafisica dualista della trascendenza ma con il «*principio dell'appartenenza*» *scambievole necessaria del Schein al Wesen... e del mondo a Dio:* all'essenza appartiene necessariamente la molteplicità dei fenomeni così che l'essenza è l'interno mentre i fenomeni formano l'esterno... e il mondo appartiene necessariamente a Dio così che "...senza il mondo Dio non è Dio". *La creazione è l'atto eterno continuo e necessario di Dio* in modo che (nell'esterno) il farsi o divenire del mondo (natura e storia) è (nell'interno) l'essere e la Vita di Dio. *Questa* professione di *scambievole appartenenza necessaria* dei due poli della dialettica è in fondo, l'ammette Hegel, *la filosofia di Spinoza che costituisce* «*...l'inizio essenziale di ogni filosofare. Per cominciare a filosofare bisogna anzitutto essere spinoziani. L'anima si deve bagnare in questo etere della Sostanza unica nella quale tutto ciò, che si è tenuto per vero, va a fondo*». II problema del cominciamento a questo modo esige l'identificarsi dell'atto con il metodo e il realizzarsi dell'Assoluto con il termine stesso o 'risultato'

[103] *Ivi*, 373-374.

> in un continuo rimandare, ma il cominciamento stesso non riesce a porsi e a stabilirsi mai in modo risolutivo: poiché il primo cominciamento (dell'essere vuoto) resta dell'aldiquà (cade nel non-essere), mentre il secondo si trova nell'aldilà (la pienezza della Vita assoluta)[104].

Parece la lucha de la Idea vs. lo real, de la voluntad (*mutatis mutandae*) contra la razón, donde al final, la primera termina por vencer a la segunda en favor del sistema que se desea imponer.

9.3. Aristóteles revalorado

Fabro continúa sus reflexiones y llega a ampliar su opinión acerca del contraste entre Santo Tomás y toda la filosofía. La «rivoluzione tomistica» inspirada en el neoplatonismo supera radicalmente al formalismo platónico-aristotélico, y constituye, como ya vimos, la única reactivación original válida de la instancia parmenidea; el tomismo es un auténtico retorno sobre el fundamento, es una vuelta hacia atrás, una catarsis, como la llamaba el Estigmatino[105].

Sin embargo, Aristóteles como siempre es un hueso duro de roer; por ello Fabro vuelve repetidamente sobre su diferencia con Santo Tomás y el tomismo que él llama esencial. Mientras que por la misma época (1967) Fabro había afirmado respecto de la posición aristotélica que el principio parmenideo de que sin ser no hay pensamiento, «era tornato nell'ombra con l'emergenza data da Platone e da Aristotele alla "forma" ossia all'atto risolto nella forma ed essenza ch'era fatta perciò

---

[104] *Ivi*, 377.
[105] *Ivi*, 366.

fondamento dell'essere (*forma dat esse*)»[106], lejos de simplificar el problema y siguiendo los lineamientos críticos de Heidegger, modula sus afirmaciones al observar que «C'è ancora una terza somiglianza, anch'essa a contrario, fra il pensiero moderno e il pensiero medievale suddetto (ed anche il pensiero greco, benché in minore dimensione a causa del suo carattere cosmocentrico)»[107].

> Pero no es la única atenuación a su crítica primera pues los textos aristotélicos son complejos y, aunque no se ha dedicado toda su vida a analizarlos, intenta dejar en claro su posición que no debemos totalizar[108].

Podrá ser cierto que el Ser es presentado, indicado o mencionado o como quiera decirse, como mero dato y no es indagado, pero también es evidente que la mera forma jamás puede constituir la característica o meollo de la metafísica aristotélica que precisamente por ello no puede reducirse a un formalismo sin memoria o sea con olvido del ser. Además es de recordar – como hace Fabro – que los textos aristotélicos están lejos

---

[106] Cornelio FABRO, "L'*esse* tomistico...", cit., 393.

[107] *Ivi*, 400.

[108] «Quando però Aristotele descrive i vari significati di ens e di esse – a differenza di Parmenide – non dà affatto l'impressione di fare l'inizio della sua filosofia, ma piuttosto di voler raccogliere le linee maestre del suo orientamento già in atto circa il reale. L'inizio sembra la decisione fondamentale – rivolta contro il platonismo – che la conoscenza sensibile prepara la conoscenza intellettiva ovvero che l'universale nasce in grembo all'esperienza e che la verità della conoscenza del reale si attua in una mutua appartenenza e solidarietà di senso e d'intelletto. Questa decisione gnoseologica è solidale – che la fondi oppure la presupponga, questo poco importa – della decisione ontologica secondo la quale sono cioè esistono propriamente soltanto gli individui singolari e non gli universali astratti. L'essere reale è quindi anzitutto quello attestato in atto dall'esperienza; sono perciò «modi reali di essere» o «categorie dell'essere» tali strutture quali emergono dall'esperienza; sono principi reali dell'essere tali fondamenti quali sono richiesti dalle condizioni di esperienza. Si comprende subito come la caratteristica della metafisica di Aristotele è il "sinolo", il concreto determinato, non la forma o l'atto per sé e la risoluzione del reale si ferma allo ὄν e non questiona sullo εἶναι in quanto il sinolo è l'ente (τὸ ὄν) e non l'essere stesso: è l'ente che si predica di tutte le cose e che sembra perciò il genere supremo. L'essere è considerato come "dato", nell'esperienza e nel pensiero, e non è indagato» (*Ibidem*). Obviamente "cosmocéntrico" se opone a "egocéntrico", o en este debate filosófico, se opone global y totalitariamente al inmanentismo de la conciencia absoluta del "yo pienso".

de ser seguros y sistemáticos y el aquí mencionado no tiene por objeto tratar este tema rigurosamente, sino en relación a la polémica interna del platonismo al que pertenecía al fin y al cabo Aristóteles. El reproche al "formalismo" greco-platónico queda así muy diluido y este es también mérito de Fabro, que va precisando su pensamiento en el contacto directo con las fuentes, como en este caso.

9.4. Los árabes y su punto de partida

Vimos ya como el *ens* en Santo Tomás significa la presencia en acto de la realidad, principio y a la vez fundamento del pensar. Fabro vuelve sobre el tema frente al auditorio de la Universidad encargada de estudiar a Santo Tomás:

> *L'ens infatti rivela e soddisfa l'esigenza del principio come cominciamento e del principio come fondamento*: *è l'assolutamente indeterminato nella linea formale* del *contenuto*, poiché non indica alcun contenuto particolare di essenza – come *id quod habet esse*, può essere qualsiasi cosa, dal microbo e dall'infinitamente piccola particella di materia fino alla suprema dignità e realtà dello spirito. *Ma ens è anche il completamente determinato quanto all'atto*: *dice* infatti l'*esercizio in atto dell'atto essere* (*esse*) ch'è l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione. Così per il fatto che *habet esse*, l'*ens* ha in atto tutto ciò che l'*esse* attua, cioè tutto, ossia presuppone in atto (nell'ente) tutte le sue determinazioni della forma sostanziale fino alle ultime qualità e attualità del reale esistente[109].

Pues bien, Santo Tomás ha meditado y aprovechado el gran pensamiento del aristotelismo arábigo, pero también ha sabido tomar distancia de ambos en lo que no veía de correcto, como dice Fabro

[109] Cornelio FABRO, "L'*esse* tomistico...", cit.,395.

siguiendo a de Raeymaeker: «In tutta questa dottrina della prima apprensione dello *ens*, ancora poco esplorata, S. T. s'ispira ad Avicenna ma per prendere subito una sua via originale»[110].

Es que a la agudeza metafísica de Santo Tomás no se le podían escapar las falencias de Avicena y su fundamentación nocional o lógica del ser y del ente. Avicena parte de la exigencia lógica interna de la noción de "*necesse esse*" y demuestra desde este punto de partida o *cominciamento* la necesaria u obligatoria pertenencia del Ser a Dios; incluso Fabro alude a la anticipación de Avicena respecto del argumento ontológico anselmiano. Todo está pues para Avicena y la metafísica árabe de origen griego, fundado en absoluto nocional, un *prius* nominal que constituye pues el punto de partida, a tal extremo, que incluso la nada o el no Ser, o sea, la exclusión del posible de la verdad, encuentra allí su fundamento metafísico:

> Quindi si potrebbe dire che mentre per S. Tommaso la coppia del possibile *esse* e *Necesse esse* (cioè Dio, *esse subsistens*) esprime una determinazione nozionale fondata ossia derivata dalla emergenza del-l'*esse* come atto di ogni atto e di ogni forma, nella concezione araba invece si tratta piuttosto di nozioni prese per immediate e fondanti.
>
> Non stupisce allora che fin dall'introduzione alla metafisica Avicenna presenti come prima divisione dell'*ens* quella di *necesse esse* e di possibile *esse* e che, d'accordo con Alfarabi, indichi il carattere meta-fisico costitutivo che li differenzia nella dipendenza causale (...). Si tratta quindi di una *demonstratio ad absurdum* quale si usa, secondo la logica aristotelica, per le prime nozioni ed *i primi principi; il binomio necesse esse e possibile esse hanno pertanto il carattere – di prius*

---

110 *Ivi*, 393. Fabro cita aquí cfr. Louis DE RAEYMAEKER, *L'être selon Avicenne et selon S. Thomas d'Aquin*, in *Avicenna Memorial Volume*, Calcutta 1955, 124.

> *nozionale assoluto, come punto di partenza della metafisica*. Del tutto identica nella forma è la dimostrazione, che immediatamente segue, del contrasto metafisico fra il *necesse esse* e il possibile *esse*, ch'è indicato nel *non habere causam o habere causam, nel non esse per aliud o esse per aliud, nel non acquiri esse o acquiri esse ab alio...* fino al punto che non solo *l'esse* ma anche il non *esse*, ossia l'esclusione del possibile dalla verità, è attribuita alla causa[111].

Fabro muestra además un excelente humor, como surge de algunas imágenes aludidas antes, hasta el punto de ironizar con su propio tema de investigación – que le llevó buena parte de su vida. Hablando de la discusión sobre al punto de partida como fundamento, la naturaleza o la conciencia, ya no aguanta más y nos da su impresión que compartimos sin reservas: «Il discorso è stato lunghissimo, da non finire, ma è quello di chi fosse invitato a trattare un certo tema e poi svolgesse, davanti all'uditorio esterrefatto, quello opposto, arciconvinto di essere in tema: lo stupore che la filosofia abbia sbagliato tema e cammino nei suoi sistemi»[112], debe impulsarnos a buscar otro fundamento. Pero el oficio de filósofo es pesado y a pesar de todo debe continuar, de modo que buscando el punto de coincidencia entre el pensamiento moderno y el medioeval se refiere Fabro específicamente al principio de contradicción como el verdadero punto de partida y hasta el fundamento del pensar:

> E c'è ancora una terza somiglianza, anch'essa a contrario, fra il pensiero moderno e il pensiero medievale suddetto [escolástica formalista] (ed anche il pensiero greco, benché in minore dimensione a causa del suo carattere cosmocentrico). *L'osservazione è che il vero punto di partenza e il fondamento del pensare è un principio logico-*

---

[111] Cornelio FABRO, "Intorno al fondamento della metafisica tomistica", in *Tomismo e pensiero moderno*, 197-198. El artículo es del año 1960.
[112] Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere...", cit., 361.

> *ontico per sé stante e che sta a fondamento* non solo di ogni conoscibilità e di ogni evidenza ma anche e anzitutto a fondamento di ogni possibilità in qualsiasi ordine: teoretico, etico, pratico, tecnico... – il cosiddetto principio di contraddizione[113].

Pero todo ello no significa que el tomismo y Santo Tomás en particular rechacen el principio de contradicción y lo excluyan del punto de partida del filosofar; todo lo contrario, en este sentido Santo Tomás se encuentra en las antípodas de los modernos, pues como veremos más adelante, coloca la noción de ente en el inicio y por lo tanto, como la ἀρχή del principio mismo.

> E lo sviluppo del pensiero consiste nell'approfondimento, prima della struttura di contenuto e atto nella realtà del finito fino alla composizione di essenza ed *esse* dopo la quale si potrà fare il «salto» – ma solo mediante un processo discorsivo, allo *esse ipsum*. Questo processo si compie in due momenti, i quali non stanno fra loro in una rigorosa successione cronologica. *L'uomo sperimenta e apprende anzitutto l'ente, non l'esse come tale*: l'*esse* è con-preso nell'ente, come l'atto dell'ente. Soltanto dopo un delicato processo di riflessione, si arriva nel tomismo a concepire l'*esse ipsum* come atto emergente e quindi come il fondamento. *L'esistenza di Dio invece può essere raggiunta in un primo tempo a partire dalla constatazione dei vari modi, e aspetti delle imperfezioni* delle creature in generale (p. es. le 5 vie di S. Tommaso); *in un secondo tempo si può partire anche dallo esse ipsum*, ch'è stato già chiarito come atto emergente e attribuirlo a Dio come proprio costitutivo e *propriissimum nomen*[114].

El principio de contradicción juega en Santo Tomás un papel importante en el análisis de la noción de "ente" donde la mente humana

---

113 *Ivi*, 400.
114 Cornelio FABRO, "Per la determinazione..., cit., 265-266.

comienza el camino con las distinciones que la llevarán hasta el *ipsum esse subsistens*, siendo un instrumento indispensable para el pensar y para el intentar pensar a Dios mismo.

Es pues desde el *ens* que se presenta como participante y por lo tanto causado que, por medio del principio de contradicción, podemos reflexionar hasta llegar a las cumbres de la metafísica y allí encontrar al que es causa de los entes mismos. Todo esto nos introduce en otra gran obra de Fabro en la cual se hablará estrictamente del tema.

10. *Partecipazione e causalità* (1961)[115]

La génesis de dicho volumen es del todo interesante; se trata del conjunto de las maduras reflexiones realizadas acerca de los temas más importantes de la metafísica tomista, que Fabro expusiera en el *Institut Supérieur de Philosophie* de la Universidad de Lovaina allá por el año 1954. Allí, un experimentado y profundísimo Fabro se prestaba a analizar y desarrollar los puntos delineados en 1939 en su *Nozione metafisica di partecipazione...*; sin embargo, con esta nueva obra intentó (y vaya si lo logró) un «rapportarsi al suo fondamento, indicare cioè l'orientamento della metafisica nel solco del tomismo originario»[116].

Leemos allí el enfoque claro y preciso de Fabro respecto del *ens* tomista; este complejo se presenta como el verdadero punto de partida, a diferencia de la *res*, la cual hace más bien referencia al contenido y no a su acto. Es el *esse* del *ens* lo que le permite ser el punto de partida.

---

[115] Cfr. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1961. Seguimos en este caso la edición italiana y no su casi contemporánea en francés, ya que como el mismo Fabro advierte: «la presente edizione italiana contiene alcuni particolari sviluppi nel testo e delle note e qualche lieve modificazione nella disposizione della materia» (*ivi*, 6).
[116] *Ivi*, 5.

L’*esse* creato e finito non è certamente assoluto, come quello divino; ma anch’esso comunque ha valore e significato assoluto ch’è di comportare una posizione di realtà assoluta qual è quella di aver l’atto di essere, di essere cioè una realtà in sé non trasferibile in una possibilità nel mondo dei concetti. Il richiamo è ancora ad Avicenna che deriva la distinzione di *res* ed *ens* dalle due operazioni fondamentali dell’intelligenza umana, ciò ch’è ancora aristotelico: la novità, che si affermerà con sempre maggior insistenza, è il distacco tra la *res* che si richiama alla sfera formale dei concetti e l’*ens* che ha l’*esse*: *l’ha e lo contiene come atto nuovo ch’è il punto di partenza per la riflessione stessa sull’essenza e sulla sua genesi*[117].

El *esse* tomista se encuentra a su vez al inicio y al final, siendo al mismo tiempo un punto de partida y un punto de llegada. No se trata del *esse* hegeliano, del «disparo» de la carrera que permite comenzar las olimpíadas filosóficas, sino de lo real que es actuado por el *esse*; es la realidad que se impone desde fuera. Veamos un texto claro, clarísimo, que volveremos a citar más adelante, casi al final de nuestra exposición; aquí puede verse una vez más el reconocimiento a las posturas platónico-aristotélicas, ya analizadas por nuestro autor más de veinte años atrás. Vale la pena citarlo completo.

Il punto di vista proprio dell’analisi metafisica è che il punto di partenza e il suo punto di arrivo coincidono effettivamente: l’inizio è l’esse come atto dell’ens e la fine è l’esse come atto degli atti e perfezione di tutte le perfezioni. L’*esse* che è all’inizio l’atto più comune si manifesta alla fine l’atto più intenso che trascende tutti gli atti e li deve generare dall’eterna e inesauribile sorgente della propria pienezza (...). Pertanto dall’ente si arriva all’*esse* come al suo (atto) astratto ch’è però un astratto del tutto speciale e doppiamente, sia in quanto significa sempre l’atto e sia perché può significare un doppio

---

[117] *Ivi*, 202.

> atto: l'*actus formalis* e l'*actus essendi*. La dialettica ascensiva dell'*esse* si esercita contemporaneamente su ambedue i fronti: l'«*actus formalis*» ci presenta il movimento ascendente del *magis et minus* nella scala di perfezione predicamentale che ci porta al vertice del Sommo, dell'Ottimo, del Perfetto…, ch'è l'*Esse* (dialettica platonica); l'*actus essendi*, che nei concreti si rivela finito e partecipato, pone la necessità della propria emergenza come Atto puro, il Semplice, il Primo, il quale – grazie alla sua propria natura di Atto intensivo – raccoglie superando e supera conservando tutte le perfezioni che sotto di sé dividono le forme del reale e chiude così nella pienezza della propria assoluta e indivisibile unità il ciclo della verità secondo il principio di Parmenide[118].

La doctrina tomista original de lo que va del santo de Aquino hasta la crítica hegeliano-heideggeriana respecto del ser, ha sido desvirtuada y hasta traicionada en un ambiente filosófico y teológico que no le ha permitido desarrollarse claramente (cuyas causas intentaremos ver más adelante); Fabro intenta una vuelta al tomismo *de* Tomás; allí no es el contenido de la esencia el punto de partida de la Metafísica, sino el *ens*, es decir, el complejo de esencia y *esse* cuyo acto fundamental es este último. Es por ello que desde el inicio, dicha ciencia se diferenciará de toda homónima que desee dar razón de la realidad a partir del continente. Se tratarán de dos ciencias distintas (como bien viera Heidegger), ya que se habrá olvidado lo más importante, a saber, el *esse entis*. La crítica a Eckhart que Fabro hace nos permite ver en paralelo estos dos inicios antagónicos.

> L'antitesi può essere espressa in generale nell'abbandono da parte di Eckhart del sinolo aristotelico del reale per la formula platonica integrale: vale a dire egli ha ridotto, come i neoplatonici, il problema

---

118 *Ivi*, 220-221.

> del reale alla costituzione delle formalità trascendentali da cui tira la conclusione inevitabile ch'esse s'identificano in Dio e che Dio assorbe in sé ogni causalità delle medesime (...). Colpisce qui l'affermazione dell'*identità in atto di concreto e astratto* in contrasto diretto con le note formule di Boezio sulla distinzione di *quod est et esse* ch'erano finora state le «regole» obbligate del pensiero medievale. *È questo il punto di partenza di tutto il «formalismo metafisico» dell'Eckhart*[119].

En la misma dirección Fabro no deja escapar que hasta inclusive Hegel cae en las trampas del formalismo escolástico. Las citas podrían ser múltiples, pero bástennos al respecto las siguientes:

> Nella metafisica formalistica l'essere dell'ente si risolve nell'essenza reale o possibile: a questo modo la fondazione dell'essere è quella stessa dell'essenza, l'assenza di contraddizione. Poiché l'essere, il concetto di essere, che sta all'inizio della metafisica, deve riferirsi a qualsiasi essenza senza includere la caratteristica o differenza di alcuna in particolare, tale concetto di essere è di necessità il più astratto e indeterminato in quanto dice semplicemente l'avere un'essenza qualsiasi (reale o possibile). Tuttavia nessun scolastico né alcun razionalista non aveva mai identificato questo concetto di essere col nulla, come invece ha fatto Hegel; ed Hegel ha potuto farlo grazie al capovolgimento del fondamento della possibilità mediante la trascendentalità: resta invece intatta in Hegel la prospettiva essenzialistica, qual è stata tramandata all'Occidente dalla speculazione platonico-aristotelica a cui Hegel è rimasto fedele e di cui si può considerare l'ultimo grande sistematico[120].

---

[119] *Ivi*, 546.

[120] *Ivi*, 32; además aggrega: «Qualunque possa essere la critica al modo col quale Hegel ha trovato il Sein nel quale egli fa il cominciamento (Anfang) del pensare puro, e al metodo col quale la dialettica hegeliana passa dal Sein iniziale assolutamente indeterminato al Sein selbst di pienezza ch'è la determinazione di Dio, va a merito di Hegel di aver fatto ritorno all'esse come inizio e medio e termine del filosofare e di aver quindi riaffermato, dopo Parmenide, la perfetta circolarità del pensare fondando la verità dell'essere nel sillogismo dell'identità assoluta. Ed anche se in Hegel, in quanto anch'egli parte dall'Io penso kantiano, la verità è configurata come certezza, come sintesi e

> *Nella formula definitiva* si può dire che se il passaggio dall'universale astratto all'universale concreto, al concetto come «totalità concreta», *è il passaggio dall'immediatezza astratta del cominciamento alla immediatezza riflessa*, questo passaggio è da Hegel stesso indicato come *un processo di appropriazione dell'essere stesso*, che dalla prima manifestazione di essere-in-sé si rivela come lo «essere-in-sé-e-per-sé», qual è stata presentato nel primo libro della *Logica*[121].

> Nella terminologia hegeliana l'«Essere-in-sé-e-per-sé» è pertanto l'Assoluto stesso come unico Essere e vero immediato che sorge dalla negazione della prima immediatezza e costituisce il vero cominciamento del filosofare, è l'Idea assoluta ch'è poi Dio stesso. (...) Alla fine l'essere è ancora il compimento nel possesso completo di tutte le sue forme, come si ha nell'esse intensivo tomistico, ch'è plesso e atto di tutte le perfezioni e quindi la definizione stessa di Dio[122].

Una vez más, Aristóteles si bien antes hubo de ser criticado por Fabro por caer en una reducción al nivel de la forma, termina siendo al menos absuelto por su realismo radical y horizontal, frente a la participación verticalista platónica. La doctrina aristotélica es una vez, como venimos viendo, más atenuada.

> Per Aristotele, come per Parmenide, è il problema dell'essere che travaglia nel profondo in antico, ora e sempre la mente umana per la determinazione della verità, cioè l'essere è l'oggetto di ogni ricerca della verità: «καὶ δὴ καὶ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπουρούμενον, τί τὸ ὄν». Quando però Aristotele descrive i varî significati di *ens* e di *esse* – a differenza di Parmenide – non dà affatto

---

«risultato» ch'è il Tutto dispiegato nelle tappe della coscienza, in realtà la verità effettuale non si dà di volta in volta che nel "presentarsi" e nell'"apparire" della natura e della storia in cui si attua lo spirito assoluto» (*Ivi*, 532).

[121] *Ivi*, 535.

[122] *Ivi*, 536.

> l’impressione *di fare l’inizio della sua filosofia*, ma piuttosto di voler raccogliere le linee maestre del suo orientamento già in atto circa il reale (...). *L’essere reale è quindi anzitutto quello attestato in atto dall’esperienza*; sono perciò «modi reali di essere» o «categorie dell’essere» tali strutture quali emergono dall’esperienza; *sono principî reali dell’essere tali fondamenti quali sono richiesti dalle condizioni di esperienza*. Si comprende subito come *la caratteristica della metafisica di Aristotele è il «sinolo»*, il concreto determinato, *non la forma o l’atto per sé* e la risoluzione del reale si ferma all’ὄν e non questiona sull’εἶναι in quanto il sinolo è l’*ente* (τὸ ὄν) e non l’essere stesso: è l’ente che si predica di tutte le cose e che sembra perciò il genere supremo. *L’essere è considerato come «dato», nell’esperienza e nel pensiero, e non è indagato*. L’oggetto proprio della metafisica è pertanto questo massimo astratto – concreto ch’è insieme il massimo astratto, «l’ente in quanto ente e quelle proprietà che ad esso convengono per sé»: «τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’αὑτό». *Aristotele dà al significato di «ente» un contenuto primario*[123].

Es cada vez más clara la posición fabriana acerca del *ens* como «punto di partenza», «cominciamento» e «inizio»; hasta el momento se ha movido casi siempre en terreno ajeno, discutiendo con la modernidad y dando la respuesta tomista esencial. Veamos ahora un estudio de los más detallados que Fabro ha hecho (como obra de conjunto, se entienda) respecto de los filósofos modernos y su relación con el punto de partida y de llegada en lo que compete a aquello que llamamos Dios.

11. *Introduzione all’ateismo moderno* (1964)

Obra monumental, rigurosa hasta el cansancio y documentada como pocas es dicho libro que pretendía “introducirnos” a la

[123] *Ivi*, 138-139.

problemática del ateísmo; resultó ser – como tantos estudios del Estigmatino – uno de los estudios más detallados sobre el tema.

El ateísmo parece no ser un punto de partida sino la conclusión o punto de a llegada de un razonamiento o concepción del mundo; se trata en la visión de Fabro, de un cierto hábito que, una vez asimilado, puede convertirse en el inicio a su vez de nuevos razonamientos y conclusiones. En este sentido, el *cominciamento* del ateísmo moderno puede buscarse en el nuevo concepto de ser y libertad surgidos (en ese orden) por el desarrollo del *cogito* largado al vacío por Descartes:

> Ma la situazione, se è vista dall'interno del pensiero moderno, è assai meno semplice. Si tratta di questo: l'ateismo non è mai stato e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo, ossia di una «risoluzione» qualificata dell'essere sia dell'uomo come del mondo. Esso ateismo può diventare, a sua volta, il punto di partenza per altri sviluppi e altre conclusioni intorno all'essere dell'uomo e del mondo: il punto di partenza dell'ateismo moderno è il nuovo concetto di essere e di libertà scaturito dal *cogito* in qualcuna delle sue forme[124].

Hay de todas maneras varias clases de ateos: ateos convencidos, ateos de buena fe y ateos de mala fe… dicha posición "existencial" ante la realidad suprema son, unas más, otras menos, en gran parte una consecuencia del principio de inmanencia que parece haberse desatado desde el siglo XVI[125], pero que en realidad tiene sus orígenes en el *non serviam* prehistórico. Como dice Fabro, «può esistere quindi un ateismo teoretico (positivo), possono esistere atei teoretici, possono esistere anche atei teoretici convinti.... e sono tali tutti coloro che si sono decisi a

[124] Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 36. La primera edición data de 1964.
[125] Al respecto, véase nuestro trabajo, cfr. Javier OLIVERA, "Ateísmo moderno…", cit., pp. 85-118.

comprendere e a svolgere fino in fondo il principio moderno d'immanenza. L'ateismo allora crome fenomeno culturale e situazione di coscienza può essere perciò reale come "convinzione soggettiva", poiché è di questa soltanto che si fa ora questione»[126].

Fabro no se detiene a describir el punto de llegada, ni falta que hace pues basta con leer los diarios y los artículos de los más lúcidos exponentes del ateísmo contemporáneo, por ello limita su objetivo intelectual al campo de la cultura, entendida ésta como convicciones y situaciones de conciencia, aunque todos sabemos que el concepto de "cultura" en su sentido más amplio no se restringe sólo a este ámbito: «L'ateismo allora come fenomeno culturale e situazione di coscienza può essere perciò reale come "convinzione soggettiva", poiché è di questa soltanto che si fa ora questione»[127].

Ahora bien, volvamos a concentrar nuestras conciencia allí donde el impulso a la búsqueda de Dios se encuentra – según el Aquinate – innato, insito o connatural a ellas gracias a su dinamismo interior; como «objeto conclusivo», dicho impulso o punto de partida es indeterminado, es una potencia espiritual que el hombre debe actualizar a través de un desarrollo o proceso, pero – he aquí el meollo del asunto – dicho desarrollo se encuentra determinado en su lógica interna (no en la posibilidad humana de eludir esa fatalidad lógica) por un inicio, un *cominciamento*[128].

---

[126] Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 36.
[127] *Ibidem*.
[128] «L'aspirazione a Dio e alla conoscenza di Dio può dirsi insita all'uomo, nel senso che l'uomo è spinto a trovare una spiegazione razionale del mondo e dell'esperienza, e per far ciò deve riportarsi ad un "fondamento" di essere: è innata perciò la spinta alla ricerca del fondamento, la curiosità di trovare il principio, ma non è affatto innato né determinato l'oggetto conclusivo della ricerca. L'elemento innato di coscienza è quindi in sé intrinsecamente indeterminato come "potenza" e

Nuestro autor reitera que con el abandono de Parménides (el pensamiento en el Ser) el hombre se cierra *a priori* a toda trascendencia, cometiendo además un pecado – si existe esta realidad en la pura meditación filosófica – y un pecado contra-natura, contra la naturaleza del espíritu y de su impulso originario:

> Pertanto è un principio riflesso, ossia l'accettazione del *cogito* che blocca la strada dell'*inclinazione naturale all'Assoluto* alla sua origine, muovendo la coscienza verso una direzione del tutto opposta; la convinzione ch'è *una certezza di conclusione che non c'è Dio come Principio trascendente*, che il problema dell'Assoluto è così senza senso, che anzi bisogna negare Dio per garantire la libertà dell'uomo, ecc[129].

Vuelve aquí sobre uno de sus *leit motiv*: en la antigüedad era distinto ¿por qué?: «Mentre nell'antichità, e fino all'apparire del pensiero moderno, l'ateismo rappresentava un fenomeno sporadico di una elite culturale, dopo l'avvento del *cogito* l'ateismo assume struttura universale che sta invadendo a un tempo la vita pubblica e il comportamento individuale. Perciò tocca puntare sul principio e discutere a fondo il suo significato e la sua valenza teoretica, senza divagare in vuote apologie nell'uno e nell'altro senso»[130].

Evidentemente la mera aparición del *cogito* no explica el paso de la convicción personal a la vida pública: por la natura misma de la vida

---

germe, e tocca all'uomo procedere allo sviluppo e allo schiarimento; così che la "convinzione" o conoscenza di Dio, l'affermazione della sua esistenza e la determinazione della sua natura si pongono come conclusione, ossia come l'effetto del processo che l'uomo deve fare. L'esito di questo processo dipende certamente anche dal processo stesso, ma esso è determinato trascendentalmente soprattutto dall'inizio, ossia dall'atteggiamento originario ch'è assunto dalla coscienza rispetto all'essere» (*Ibidem*).

[129] *Ivi*, 37.

[130] *Ibidem*.

pública, aquí se necesita de un "intermediario" como diría Hegel, y de un intermediario imprescindible, connatural al asunto: el poder. Creemos que ello se ve claramente en el caso de la antigüedad, cuando dicho poder no ha estado siempre en manos «di una elite culturale» anti-tradicional, sino otro gallo le cantara a Parménides, Platón, Aristóteles y descendencia. No necesito recordar que Gramsci en el siglo XX ha retomado antiguas fuentes y ha percibido – a diferencia de Fabro – que los tiempos estaban maduros para perfeccionar o poner en acto esta revolución cultural. Sin duda hay que profundizar y discutir el *cominciamento*, pero la *universalización*, es decir el desparramo de la inmanencia y el *cogito* no se explican *sólo* por la meditación equivocada (la gente no lee a Descartes) – por decirlo suavemente –, sino por una decisión que se encuentra lejos de las cátedras y cerca (muy cerca) del poder.

Pero mantengámonos prudentemente fuera de la vida pública y volvamos a las alturas metafísicas. Descartes dio el puntapié inicial de los últimos tiempos filosóficos y trató de resolver los problemas del hombre, de darle «una struttura coerente a tutti i problemi dell'uomo a partir dall'uomo stesso così da poter cogliere l'abisso della sua libertà e dargli soddisfazione»[131]. Concedamos esto a pesar de que hemos señalado que Descartes partió no del hombre sino de la inspiración de su genio, como nos enseñara anteriormente Maritain; dado ese primer paso con el mencionado principio constructivo de la filosofía moderna, «essa può ben essere detta "la filosofia della libertà come fondamento in quanto è senza

[131] *Ivi*, 111.

fondamento" e quindi senza Dio come principio e fondamento, atea quindi»[132].

El punto de partida es también el principio de desarrollo y – al mismo tiempo – el punto de llegada[133].

El idealismo trascendental heredó el principio spinoziano de la unidad de los opuestos, obviamente en la sustancia única, pero digamos, creyó superar a Aristóteles y resolver el irresoluble problema del principio del movimiento por la dialéctica: «Ma l'operazione di salvataggio era impossibile: una volta che l'essere e l'ente sono fatti coincidere non c'è posto per il molteplice e il movimento poiché la dialettica consiste precisamente nella riduzione senza residuo del molteplice all'Uno e del movimento alla quiete *...aeterno modo*; è la critica di Trendelenburg e Kierkegaard alla dialettica hegeliana: in quanto essa, facendo l'inizio col vuoto di coscienza, non può mai attingere un "contenuto" né può pensare al movimento o "passaggio" di un opposto nell'altro che appellandosi alla rappresentazione empirica del movimento stesso. L'unità dell'essere è solidale con la totalità, e questa con la chiusura, e questa a sua volta con l'immobilità»[134].

---

[132] *Ibidem*.
[133] «Il principio della causa s'identifica col principio della sostanza perché il principio della sostanza s'identifica a sua volta col principio dell'essere: *il punto di partenza è insieme il principio di sviluppo del sistema ed il suo punto di arrivo*. L'immanenza metodologica del cogito cartesiano si afferma come immanenza metafisica rigorosa secondo una forma di parmenidismo chiuso che non ammette né molteplicità né movimento. Di questa doppia "riduzione" del reale Spinoza non ha dato, né poteva dare, nessuna dimostrazione se non il facile richiamo alla definizione I posta in apertura dell'*Ethica*, la quale non è affatto una definizione, ma il compendio e l'essenza dell'intero sistema» (*Ivi*, 159-160).
[134] *Ivi*, 160.

11.1. Puntos de partida nacionales

Hablando de puntos de partida del filosofar, hay uno que se refiere no a la meditación individual de un filósofo, sino a un aspecto nacional y social; en este orden por ejemplo, leemos en Fabro que Alemania fue inundada de la doctrina spinoziana por un intermediario concreto y personal, a saber, la síntesis que Jacobi realizó para ilustrar a Mendelssohn en cuarenta puntos que Fabro sintetiza; entre los sabrosos puntos que bien valdrían una tesis doctoral, podemos recalcar especialmente los que se refieren a la negación de la vida, la personalidad de Dios, la realidad de lo finito y el determinismo. Jacobi afirma, que existe una coincidencia entre el panteísmo spinoziano y la armonía preestablecida de Leibniz pues las cosas particulares «esistono e si trovano insieme in una cosa del tutto indivisibile infinita, e in nessun altro modo esse esistono»[135], pero además incluye a la Cábala y su «filosofía» como segundo principio del spinozismo, aunque Fabro no le atribuye demasiada importancia para su ocasional interés, que por cierto ahora no es el nuestro: «Il secondo principio o punto nel quale Jacobi afferma che "la filosofia della Kabbala altro non è che uno spinozismo confuso" non presenta per la nostra ricerca particolare interesse»[136]. He aquí pues el principio histórico del spinozismo en Alemania y el principio intelectual y filosófico de dos *cominciamenti* particulares.

La sustancia universal sostenida por Spinoza es el punto de partida de la nueva religiosidad que por cierto, a nuestro juicio, ha

[135] *Ivi*, 534.

[136] *Ibidem*. El tema entero ha sido tratado excelentemente en nuestro país por Julio MEINVIELLE en su *De la cábala al progresismo*, Epheta, Buenos Aires 1994, 190-196.

influido en el mundo cristiano y específicamente en el catolicismo; el siguiente párrafo nos indica ese comienzo**:**

> Il rapporto religioso come rapporto di sostanzialità [Spinoza] nel senso di assorbimento dei singoli nella sostanza dell'Universale come il Tutto aggettivo. Il *punto di partenza è il superamento* (*Aufhebung*) del *finito nell'Infinito*, dell'Io nella sua particolarità ch'è sussunto nell'Universale ch'è «assoluta compitezza» (*absolute Erfüllung*). Tutto, ogni particolarità, quindi anche l'Io appartiene all'Universale; esso è supercomprensivo a mio riguardo, esso col suo proprio movimento mi dimostra infinito, ma poiché io sono anche finito, così io sono per ora un «momento in questa vita, un momento il quale ha il suo essere particolare, il suo sussistere solo in questa sostanza e nei suoi momenti essenziali»[137].

Fabro da un paso más en sus juicios sobre Hegel y su "religiosidad" producto de su punto de partida spinoziano:

> *Le lodi che Hegel porge alla religione non sono che fumo negli occhi*, ma la realtà è la sua detronizzazione dalla coscienza dell'uomo: anche il rapporto di sostanzialità Hegel lo fa valere solo per un momento, infatti lo pone solo come momento del movimento nel quale la coscienza finita rinunzia alla sua finitezza; *la sostanza è solo il fuoco momentaneo nel quale l'Io sacrifica la sua finitezza e limitatezza*. La conclusione del movimento non è la sostanza ma l'autocoscienza la quale si è posta in realtà come infinita ed ha accolto in sé l'universalità della sostanza come sua essenza. *Questa filosofia della religione, conclude Bauer, mostra veramente quelle "profondità di Satana" di cui parla l'Apocalisse* (Apoc. 2, 14): *per essa solo l'Io è la sostanza, esso è tutto, ma l'Io che ha l'orgoglio diabolico di porsi come autocoscienza universale, infinita*. Filosofia satanica che, sotto

---

[137] Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 673. La cita de Fabro corresponde a Georg HEGEL, *Philosophie der Religion*, ed. Marheineke, Berlin 1840, Bd. 1, 157.

> ipocrite espressioni di rispetto, nasconde il disprezzo e la degradazione della religione, dell'essenza divina e della rivelazione[138].

Hegel parece realizar un "lifting", es decir, una cirugía plástica que mejora notablemente el rostro del panteísmo sustancialista spinoziano, otorgándole el atractivo de la dinámica progresista, para lo cual hace del pensamiento el punto de partida, cuando en realidad es el punto de llegada. Amén de ello Fabro desenmascara con gran fineza el ardid lingüístico de Hegel, la ficticia seguridad que le da el "lobby" intelectual consistente en un sistema cerrado sin los peligros de cualquier terminología coherente:

> L'originalità di questa concezione è principalmente nella ripresa della coppia degli attributi spinoziani dell'Essere, ma sostituendo al pensiero il tempo come processività: la sostituzione intende evitare sia il punto morto dell'Assoluto statico del razionalismo, sia la riduzione della filosofia idealistica di Dio a coscienza assoluta facendo del pensiero il punto di partenza, mentre è solo uno dei punti di arrivo anche se può dirsi il più alto. È perciò un «sistema» che procede serrato e senza concessioni di compromesso sfidando tutti i rischi di una terminologia coerente[139].

Casi paralelamente a la *Introduzione all'ateismo moderno*[140], Fabro continúa con su análisis en el hermoso libro que postula el riesgo existencial que implica la afirmación de la divinidad. En *L'uomo e il rischio di Dio*, continúa de alguna manera los estudios de su gigantesca obra sobre el ateísmo moderno, tratando acerca del punto de partida

---

[138] Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 674. Fabro sigue aquí a Bruno BAUER, "Die Posaune des jüngsten Gerichts", in K. LÖWITH (ed.), *Die Hegelsche Linke*, s.n., Stuttgart 1962, 168.

[139] Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 835.

[140] Recordemos que la primera edición es del año 1964.

moderno. Entre los pasajes que hemos investigado, querríamos solamente citar algunos para ver su desarrollo intelectual. Allí leemos en un pasaje que trata de salvar a Hegel en todo cuanto puede y hasta se las arregla para valorarlo precisamente en el *punto di partenza* (en el cual hasta Aristóteles sale también bien parado). Ocurre que en este pasaje Fabro no está influenciado por los certeros sarcasmos de Schopenhauer[141].

Introduciéndonos en el ateísmo, Fabro destaca también a algunos importantes intelectuales norteamericanos quienes intentaron crear un humanismo estetizante al colocar a Protágoras y a Fichte como punto de partida – en realidad son extensiones del hegelianismo aplicadas al contexto local – con el objetivo práctico, típico de la *forma mentis* americana, de contraponer este individualismo al colectivismo marxista. Dicho humanismo se ha presentado como la "filosofía propia de los americanos" y tiene muy buenos antecedentes en materia religiosa, pero eso es tema para otra tesis. Se trata de otro punto de partida nacional, análogo al de Spinoza en Alemania**:**

> I primi banditori di questo movimento sono indicati in W. James e C. S. Schiller ai quali si può aggiungere anche F. C. Peirce. A questo movimento appartengono specialmente due gruppi universitari «The Chicago Family» e «The Columbia Family» i quali hanno o mostrano più orrore del termine «ateismo» che non della sua realtà. *Il punto di partenza di questo umanesimo ateo è il principio di Protagora* (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστιν ἄνθρωπος) e nel pensiero moderno soprattutto il sistema di Fichte che ha attribuito all'Io il compito di

[141] «La percezione della nostra spiritualità adunque costituisce il punto di partenza per una nozione propria e positiva di Dio: in questo senso Hegel aveva ragione quando riprendeva le stupende parole di Aristotele che "Dio non è invidioso" e le riferiva a lode del Cristianesimo per aver concesso all'uomo di conoscere Dio. Ma Hegel va troppo oltre perché pretende risalire fino al segreto della vita intima di Dio e cogliere la totalità dell'essere ch'egli identifica con il dispiegamento della natura (spazio) e della storia (tempo)» (Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, 159).

> porre se stesso che per molti umanisti è il vero compito essenziale dell'uomo (...); in un modo piuttosto artificioso si contrappone questa concezione individualista al collettivismo di Marx come la civiltà dell'uomo alla civiltà delle macchine![142].

No se trata de un punto de partida absoluto sino de una mera etapa en el itinerario hegeliano, pero es importante por constituir "la última demora" o sea la última etapa antes de alcanzar el definitivo, radical y honesto ateísmo, o sea la causa final y la meta, digamos en lenguaje inteligible, del todos estos puntos de partida que venimos exponiendo:

Nietzsche en este sentido resulta más coherente, o al menos más franco:

> *Per Nietzsche l'ateismo diventa ormai il punto di partenza*: nello sviluppo del nuovo corso del principio d'immanenza, per la perdita della realtà di Dio da parte dell'uomo moderno, in cui la grandiosa e presuntuosa teologia hegeliana esprime «l'ultimo indugio» per l'avvento dell'onesto e radicale ateismo. Il pensiero di Nietzsche si svolge all'interno di questa particolare «esperienza», ch'egli ha sentita in se stesso ed ha proclamata fino alla lacerazione del proprio essere: esso si svolge perciò non in forma deduttiva, ma come analisi del *dramma della coscienza moderna che si è condannata a muoversi e costruirsi da se stessa, a porre nella negazione di Dio il fondamento dell'affermazione dell'uomo*[143].

Se trata, nos dice Fabro inmediatamente de una análisis "de la conciencia moderna" donde Nietzsche se basa en el "vanidoso" Schopenhauer; nos encontramos así frente lo que se podría llamar una

[142] Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 899.
[143] *Ivi*, 909.

“declaración de principios” o sea de un *cominciamento* intelectual que daría el triunfo a una “conciencia europea”, como dice Nietzsche; esta última afirmación tiene gran importancia en estos momentos pues se refiere a un punto de partida de la “Nueva Europa”, la de los “nuevos valores” etc., ajena por completo sus orígnes, tanto cristianos como heleno-romanos, como podemos comprobarlo hoy en día. Este *cominciamento* de la Europa contemporánea ha sido defendido lúcidamente por Nietzsche y subrayado por Fabro que lo transcribe:

> Egli si muove da Schopenhauer, ma intende procedere al “progetto” dell’uomo nuovo che plasmerà il futuro e con ciò Nietzsche costituisce effettivamente il momento di passaggio, non all’esistenzialismo autentico ch’era stato quasi mezzo secolo prima esposto da Kierkegaard in polemica con Hegel e con lo stesso vanitoso Schopenhauer, ma dall’esistenzialismo ateo contemporaneo che ha tradito – come diremo – l’autentica esigenza esistenziale interpretando e riportando l’essere dell’esistenza all’interno del principio d’immanenza. Si tratta quindi ormai di una dichiarazione di principio: «Schopenhauer è stato come filosofo il primo ateo consistente e inflessibile che noi tedeschi abbiamo avuto: la sua ostilità contro Hegel ha qui il suo fondamento. L’assenza di Dio nella esistenza (*Die Ungöttlichkeit des Daseins*) valeva per lui come qualcosa di dato, di palpabile, d’indiscutibile [...]. *L’ateismo onesto e incondizionato è pertanto il «presupposto»* (*Voraussetzung*) della sua posizione del problema, *come una vittoria finalmente e difficilmente ottenuta dalla coscienza europea*, come l’atto il più ricco di conseguenza di una disciplina bimillenaria per la verità la quale si è conclusa con l’eliminazione della menzogna nella fede in Dio[144].

Nietzsche ha sabido distinguir entre el escepticismo intelectual cognoscitivo, que no es antirreligioso sino meramente anticristiano, y el

[144] *Ivi*, 909-910.

ateísmo nihilista, el verdadero punto de partida actual en el itinerario del hombre hacia sí mismo[145].

Como muchas veces sucede, deben ser los poetas y los escritores de raza los que nos pongan en claro lo que algunos filósofos han planteado; fue Dostoievski quien comprendió y expuso con tanto vigor artístico como Nietzsche el punto de partida del existencialismo inmanentista:

> Quando perciò Dostojevski scriveva: «Se Dio non esistesse, tutto sarebbe possibile!», egli ha anticipato il punto di partenza dell'esistenzialismo: in realtà, poiché Dio non esiste, tutto è permesso e l'uomo non trova né in sé né fuori di sé una possibilità di attaccarsi (a qualcosa). Infatti se l'esistenza precede l'essenza, non esiste una natura umana in sé che sia data e fissa e l'uomo è libero, l'uomo è la libertà. E infine se Dio non esiste, non si tratta più di «trasformare» i vecchi valori in nuovi come voleva Nietzsche: se Dio non esiste, allora non ci sono più valori od un qualsiasi ordine di cose che legittimi la condotta dell'uomo. Di qui l'espressione sartriana che... «l'uomo è condannato ad essere libero»[146].

11.2. Punto de partida y culpabilidad cristiana

Seguramente en la decisión de santificar a San Anselmo no hubieran pesado en lo más mínimo las meditaciones de Fabro, pero así como para San Agustín *etiam peccata* son instrumentos del plan de Dios,

---

[145] «La filosofia moderna, in quanto è scetticismo conoscitivo, mascherato o aperto, è anticristiana: anche se, a dirlo per gli orecchi più fini, non è antireligiosa". È forse questo secondo testo che ha suggerito a Heidegger l'interpretazione positiva, e ciò che c'è di plausibile in questa interpretazione è il fatto che per Nietzsche l'ateismo non è un punto di arrivo, la conclusione di una dimostrazione, ma un punto acquisito e un punto di partenza; l'ateismo è sinonimo di nichilismo, è solidale con l'abbandono della trascendenza dell'Essere e col ricupero che finalmente l'uomo ha fatto di se stesso e del mondo sensibile, della vita su questa terra che unicamente è fatta per lui contro le illusioni dello spirito e dell'aldilà» (*Ivi*, 927).

[146] *Ivi*, 980.

así también desde la otra orilla también la santidad puede colaborar con el ateísmo inmanentista. San Anselmo no trasmitió su experiencia mística a Descartes, Spinoza *et alia*, pero sin embargo les trasmitió la fuerza intelectual de su argumento que, razonado en otro contexto, constituyó un «puente» y un «punto de partida» para gran parte de la filosofía moderna:

> L'importanza (e la «caduta») del problema di Dio nel pensiero moderno si vede chiaramente in questo punto ossia nella *cambiata struttura dell'argomento ontologico* dal razionalismo all'idealismo trascendentale: si può dire, in un certo senso, che il pensiero moderno si risolve e si dissolve proprio per la dialettica intrinseca all'argomento ontologico. Non è S. Anselmo certamente responsabile dell'immanentismo moderno, ma non c'è dubbio tuttavia che *il suo celebre argomento ha fornito un ponte di passaggio ed anche un punto di partenza per il principio d'immanenza*: infatti il dubbio ed anche il *cogito* sono espedienti propedeutici e fenomenologici, il vero inizio è – per Cartesio come per Malebranche, Spinoza e Leibniz – il *cogito Deum*... e il razionalismo come ricerca dell'Assoluto non è se non un grande concerto di un tema con variazioni sull'argomento anselmiano. È stata rilevata la differenza notevole fra la forma di *S. Anselmo*, il quale nel *Proslogium* tutto impregnato di elevazione mistica premette al suo argomento una fervida preghiera e quindi *parte da una pienezza di esperienza*, e la forma razionalistica che *fa il suo inizio dal vuoto* di tale esperienza per stabilirsi d'*emblée con la riflessione totale nella pienezza dell'Assoluto*[147].

Ello previene a toda la Cristiandad (o lo que queda de ella) para estar atentos a los signos de los tiempos y a los signos de lo que queremos significar, ya que cualquier cosa puede ser tomado para escandalizar a los *parvuli.*

---

[147] *Ivi*, 1031-1032.

Dejemos aquí las consideraciones sobre el libro acerca del ateísmo, y pasemos a otro muy polémico y casi uno de los últimos, donde Fabro se dedica a analizar la reforma de la reforma iniciada por Hegel.

12. *La prima riforma della dialettica hegeliana* (1988-2004)[148]

En un libro que sigue dando que hablar sobre la dialéctica hegeliana[149], desde su fallida tentativa de publicación en 1988 y luego de 15 años de investigación por parte de Fabro, el autor estigmatino deja muy en claro la importancia de la terminología o semántica a utilizar al momento de hacer filosofía.

Incluso en nuestra ciencia, o mejor dicho, ante todo en ella, aún antes que en literatura y en política, conviene retornar análogamente al *cominciamento* – por demás polémico – del último Evangelio y analizar las palabras o más bien, el λόγος mismo que despierta a la humanidad; respecto de ello ya algo hemos dicho con relación a Hegel; Santo Tomás tampoco se quedó atrás dando inicio con su filosofía a un lenguaje "nuevo", nuevo no en cuanto a la novedad estética sino respecto a la profundización metafísica realizada a partir de la palabra *ens*:

> L'*ens* preso nella forma participiale (...) sintesi di nome e verbo ossia di soggetto-contenuto e atto, di *quod est* ed *esse* (Boezio). Hegel, come la Scolastica decadente, procede con metodo astrattivo formale con la differenza di trasferire l'astrazione dall'oggetto (l'essenza come contenuto dell'oggetto, svuotata di ogni determinatezza e

---

[148] Ponemos adrede esta diferencia de años, porque si bien el libro terminó de escribirse a finales de la década del '80, sufrió una extraña conspiración – digna de un cuento de Chesterton – hasta su publicación en el año 2004.

[149] Cfr. Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit. Por la temática que estamos tratando, comentaremos los textos de dicha publicación de parte de Fabro, que – a nuestro entender – es una profundización de la mayoría de los artículos aparecidos en el volumen *Tomismo e pensiero moderno*, publicado unos quince años antes de *La prima riforma della dialettica hegeliana*.

> determinazione) al soggetto (la coscienza, ch'è per ciò il cominciamento in quanto è svuotata di ogni contenuto)[150].

Algo a observar es que Fabro no recalca aquí, pero sí en otros lugares que el participio es primeramente un adjetivo verbal, que podemos traducir aisladamente como «el que está siendo», «el siente», «el que tiene el ser», «el poseedor de ser», etc., pero no como el *esse simpliciter*; ello sigue ocurriendo así aún si lo sustantivamos (en castellano por medio del artículo, tiene significado peyorativo o hasta burocrático), de modo que nunca puede traducirse por «el ser», infinitivo del verbo ser y sustantivo en gramática. O sea que ya por su semántica y función el «participio», nos habla de una modalidad idiomática que toma una parte del verbo ser y otra parte del sustantivo al cual se añade o al que – digámoslo así – «encarna». Todas estas aclaraciones prefilosóficas son de gran utilidad para valorar el acierto lingüístico y metafísico del Aquinate que prolonga a un ámbito superior la naturaleza gramatical y semántica del complejo *ens*.

Veamos las consecuencias metafísicas que saca de todo ello el P. Fabro:

> [La] *forma participiale di «ens»* (…) non è il semplice infinito *esse* ch'è assolutamente indeterminato sia quanto all'atto (di essere) sia rispetto al contenuto (di essenza). Il participio in generale, come si è già accennato ed è regola di grammatica elementare, è il plesso della concretezza perché è sintesi di nome-sostantivo e di verbo ossia di contenuto e atto[151].

Asimismo,

---

[150] Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 211 (las cursivas son de Fabro).
[151] *Ivi*, 229 (las cursivas son de Fabro).

> L'essenza come tale è subordinata all'*ens* nella sfera dell'intelligibilità e non viceversa, com'è stata la tradizione del pensiero occidentale. Il punto potrà sembrare estremamente arduo, ma questo dipende proprio dal suo carattere estremo di fondamento, di *status in quo* che all'*ens* compete nella *resolutio ad fundamentum* (...). Il plesso *ens* è il *substentans* ogni intendere, il *faciens intelligere* di qualsiasi oggetto di conoscenza e scienza[152].

Y poco después**:**

> Anche per S. Tommaso l'ente, ch'è il termine *ad quem* della creazione ma il termine *a quo* del conoscere, proviene dal nulla in quanto è finito; ma in quanto *ha* l'essere ed esiste di fronte alla coscienza esso proviene da Dio ossia dall'*Esse subsistens* ed anch'esso, benché finito, partecipa dell'*esse* e può essere riconosciuto *ens subsistens*[153].

Fabro ha repetidamente insistido en la confrontación de este comienzo en el *ens* con las mil modalidades de las filosofías contemporáneas, por eso, para evitar repeticiones insertaré esta cita de directa confrontación con Hegel, como ocurre especialmente en esta obra y ha sido muy bien destacado por Jesús Villagrasa[154]; se trata del *cominciamento* hegeliano y la resolución del *cogito* moderno en la voluntad de poder, el *volo*, para decirlo amablemente: quien comienza con semejante *esse* «deve fermarsi nel momento stesso in cui comincia. Chi fin dall'inizio si rapporta all'Assoluto è già nel fondamento «ultimo» e non ha più bisogno di cercare. Chi fa invece il cominciamento con il vuoto e con il nulla, non fa niente e non può far niente: a meno che l'uomo non prenda il posto di Dio a suo modo come nella filosofia

---

152 *Ivi*, 233.
153 *Ivi*, 237.
154 Cfr. Jesús VILLAGRASA, "Il problema del cominciamento filosofico in 'La prima riforma della dialettica hegeliana' di Cornelio Fabro", *Alpha–Omega* 2 (2004) 271-300.

contemporanea e faccia del nulla (di coscienza) la condizione dell'essere (= apparire)»[155].

Sólo Santo Tomás se anticipa a las inquietudes de Hegel y Heidegger y toma al *esse* de forma ante-predicativa y pre-nocional como el acto que hace darse al finito en su finitud[156].

No se trata entonces del ser vacío:

> Così quel che sembra il risultato a sorpresa, ossia che il preteso cominciamento puro o quello ch'è stato vantato come assolutamente critico del filosofare – l'essere vuoto da parte dell'oggetto dell'astrazione greco-scolastica e l'essere vuoto del dubbio moderno da parte della soggettività pura – ha (ed ha avuto) per effetto inevitabile l'impossibilità di una fondazione del pensiero sul pensiero. Di qui la necessità di far ripiegare la fondazione del pensiero sull'azione di Dio che crea le esistenze dal nulla (il *deus ex machina* della Scolastica estrinsecistica) o sul *volo* della coscienza trascendentale che prende il posto di Dio per fondare la trascendenza della coscienza[157].

Notemos la expresión «astrazione greco-scolastica», posición tal que – siguiendo la crítica heideggeriana – alcanza también a Hegel, (en la línea de Proclo, según Fabro) ya que afirma que aún el pensamiento socrático-platónico-aristotélico, éste último por lo menos en ciertos momentos (como vimos), olvidó el comienzo en el ente y tomó una línea esencialista o formalista.

De todos modos nos interesa resaltar otro elemento semántico, en especial, referido a lo que Fabro entiende por el término *cominciamento*,

---

[155] Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 222.
[156] Cfr. *ivi*, 224.
[157] *Ivi*, 226.

o mejor dicho por el verbo *cominciare*, de donde ha hecho surgir dicho término:

> Di qui *l'importanza che ha in filosofia il «Cominciare» il quale è non tanto il fare il «primo» passo del cammino, ma un mettersi nel «luogo della verità»:* è perciò come un trovare e uno stabilire la luce che illumina il cammino e lo rende possibile, non solo al primo passo, ma lo sostenta e lo sospinge di tappa in tappa[158].

La importancia fundamental en filosofía del «comenzar» es lo que determinará el camino hacia el infinito o hacia el finito, hacia la trascendencia o hacia la inmanencia. Es algo que puede iluminar el camino u opacarlo para siempre. Estas consecuencias intentaremos ver en otro gran libro del P. Fabro, en el cual se nos van abriendo paso las conclusiones más palpables para las ciencias y la vida práctica de comenzar mal, es decir, no comenzar como se debe.

13. *L'uomo e il rischio di Dio*[159]

Con total razón se nos podría argumentar que estamos colocando un libro que debería haberse citado antes. Si bien somos conscientes de ello, intentaremos hacer algo que Fabro no hizo (no pudo hacer); nos estamos refiriendo a lo que él mismo bautizó como el «rischio» del ir más allá, del afirmar a Dios (no el de los "filósofos" en el sentido paulino del término) tanto al que se llega por medio de la virtud teologal de la Fe, como al que se alcanza por las solas fuerzas de la razón humana. Es por

[158] *Ivi*, 14.
[159] Cfr. Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit. Estas páginas, escribe Fabro «vogliono essere un itinerario elementare di questa meta suprema: dalle strutture di quelle negazioni e oscillazioni, dalle genuine affermazioni della scienza e della cultura, dal ritmo più profondo del pensiero e dell'esperienza, trarre quell'affermazione dell'esistenza dell'Assoluto della sua presenza nella natura, nella storia e nella coscienza dei singoli senza la quale l'essere sprofonda nell'insignificanza del nulla» (*ivi*, 7-8).

ello que intentaremos desarrollar y hasta casi explayar la noción fabriana del *cominciamento* en el ámbito de la problemática filosófico-teológica de la afirmación de Dios[160].

Hemos visto anteriormente de manera sucinta, la terminología fabriana acerca del *cominciamento* hegeliano. La relación filosofía-religión dentro del sistema hegeliano, permite observar que no existen demasiadas dudas acerca de las consecuencias inmediatas de su punto de partida: la filosofía del teutónico concibe al «Todo» como «Idea» siendo la Religión el punto de partida de la conciencia de lo verdadero en cuanto «representación», donde el objeto mismo se muestra inferior respecto de la filosofía, quedando – en última instancia – relegado a la esfera de la subjetividad. Este *cominciamento* hegeliano puede engañar al que no lo entienda o no lo desee entender, o lo entiende perfectamente pero prefiere dialogar con él; es por ello que Schopenhauer lo llama «hipócrita» con toda precisión, epíteto que necesariamente puede extenderse a toda la corriente teológica seguidora del punto de partida hegeliano.

Veamos el pasaje:

> «La religione, dice Hegel più avanti, è la coscienza del vero in sé e per sé. La filosofia è la sua determinazione (*Bestimmung*) secondo questa coscienza dell'Idea, e il suo compito è di concepir tutto come Idea. Ma l'Idea è il vero nel pensiero, non nell'intuizione o rappresentazione (dove si trova diviso e non ancora unificato come verità degli opposti)... *La religione è ora proprio il punto di partenza della coscienza del vero... Ma questo vero* che semplicemente determina se stesso *è* (nella religione) soltanto come quell'idea, *quella rappresenta-*

160 Si bien *La prima riforma della dialettica hegeliana* es posterior en el tiempo, sin embargo *L'uomo e il rischio di Dio* nos ha parecido casi un desarrollo de lo que el mismo Fabro plantearía en el libro dedicado a los seguidores y reformadores de la dialéctica hegeliana.

zione». Hegel chiama l'oggetto della religione «questo speculativo» (*dies Spekulative*), dove il «*questo*» ha valore strettamente formale e *indica l'inferiorità essenziale della religione rispetto alla filosofia*: «La religione stessa come tale è ora come questo speculativo: *essa è* lo speculativo per così dire *come stato della coscienza*. Ma essa il suo oggetto, e tutto quel che ha, lo ha nelle forme concrete della rappresentazione, Dio e comunità, culto; assoluta oggettività e assoluta soggettività; qui si manifesta il concetto della religione. I due momenti nel suo concetto di opposizione sono: assoluta universalità, pensiero puro e assoluta singolarità, sensazione»[161].

Precisamente Schopenhauer, que ha desarrollado su ateísmo gracias al punto de partida kantiano por el cual Dios no puede ser objeto del conocimiento humano, termina por atacar a Hegel al decir que su posición respecto de la divinidad, se destruye a sí misma porque presupone (como punto de partida) el concepto de un Dios distinto del mundo. El Dios hegeliano entonces, es para Schopenhauer un simple eufemismo, tratándose en realidad de un ateísmo disfrazado de panteísmo; está pues todo dicho para Schopenhauer, quien posee la gran virtud de hablar como pidiera San Pablo, con parresía:

Attaccando l'ipocrisia del teismo apparente di Hegel (senza nominarlo), *Schopenhauer sostiene che il panteismo è un concetto che si distrugge da se stesso, perché presuppone (come punto di partenza) il concetto di un Dio distinto dal mondo e come essenziale correlato del medesimo*. Se all'opposto è il mondo ad assumersi il suo compito, allora "*il panteismo non è che un'eufemia per coprire l'ateismo*", dove l'ateismo può rivendicare in verità lo "ius primi occupantis". *L'ateismo di Schopenhauer è espresso invece senza illusioni e*

[161] Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 24. Fabro está traduciendo al filósofo alemán, cfr. Georg HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Erster Teil. Begriff der Religion, hrsg. G. Lasson, Philos. Bibliothek, Leipzig 1925, Bd. 59, 153.

> *ipocrisie*, una volta che il fondo ultimo dell'essere e il termine a cui tende è costituito dalla negatività[162].

El P. Fabro decidiría más adelante encarar este *cominciamento* teológico a lo largo del pensamiento católico del siglo XX, a cuya cabeza (en cuanto principio no cronológico sino intelectual) se daría en la persona de K. Rahner. Nos encontramos así, ante el viejo anhelo de bautizar a la Revolución contemporánea siguiendo la huella de tantos modernistas del s XIX; pero bautizarla a un nivel superior a saber, en lo social, en lo político en lo religioso. Se trata ahora de bautizar a la fuerza, en la práctica, o sea de modo voluntarista, a la cultura moderna, un anhelo que coincide, recordemos, con la propuesta de Gramsci, desde la vertiente hegeliana marxista más prestigiosa: la revolución cultural incluida la teología en primer lugar.

> Siamo qui al centro del principio moderno d'immanenza ovvero dell'autonomia costitutiva dell'uomo come soggetto: *gli atei positivi della filosofia contemporanea non sono* né vogliono essere affatto *i teisti impliciti che la buona volontà di p. Rahner suppone*. Il loro errore, la loro lacuna non consiste affatto soltanto nel processo di oggettivazione (come afferma il R.), *non è un errore di conclusione, ma è anzitutto nel punto di partenza* ossia nella fondazione dell'intero asse coscienziale il quale è orientato come principio sul trascendentale moderno ch'è la possibilità della coscienza umana in generale[163].

Nos referiremos más adelante a las consecuencias de este punto de partida o *cominciamento* en el ámbito moral. Cabe por ahora resaltar que Fabro aquí insiste sobre la imposibilidad – para el filósofo moderno y para Rahner – de fundar «una obligación moral absoluta» con este inicio.

---

[162] Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 46-47.
[163] *Ivi*, 59.

Incluso en el plano de la mera convicción personal y si por hipótesis existiese un filósofo inconsecuente que se torturara con la auto-imposición de una ley moral absoluta (Kant), ello de ningún modo significaría que tal obligación se refiriese directamente a Dios: semejante ley o imperativo moral absoluto quedaría pues siempre sin bautismo, a pesar de las pretensiones de Rahner. Fabro termina sincerándose y le parece – nótese el diplomático eufemismo – que Rahner niega al basamento metafísico antes de recurrir a la ley eterna, al no querer reconocer la «exigencia fundamental» que lo hace desembocar en un ateísmo deudor del principio de inmanencia. El moralista católico que lo siga – hoy un ejército importante – estará pues durmiendo con el enemigo, o sea descansando sobre un *cominciamento* absolutamente ateo; cuando despierten de su lecho será demasiado tarde…

> È vero che secondo la prospettiva della trascendenza metafisica un simile riferimento non è affatto sufficiente per fondare una obbligazione assoluta. Può darsi anche – ma nelle filosofie contemporanee lo è sempre di meno – che qualche filosofo ateo per suo conto ammetta ancora l'assolutezza dell'obbligazione morale. Questo però non significa *per l'ateo* che tale assolutezza si riferisca a Dio: al contrario egli la riferisce all'uomo soltanto e considera il riferimento a Dio come la "alienazione" fondamentale dell'essenza umana. Sembra quindi che Rahner si rifiuti alla fondazione metafisica, ossia di fare la *ultima resolutio*: prima, di risolvere con S. Tommaso l'obbligazione della legge naturale nel fondamento ultimo della *lex aeterna*, ed ora, di riconoscere l'esigenza fondamentale di ateismo del principio d'immanenza[164].

[164] *Ivi*, 59-60.

Aclarando este pasaje, las notas 70 a y 71 no tienen desperdicio[165]; allí Fabro señala al famoso teólogo del cristianismo ateo, R. Robinson, quien recuerda que, coherentemente con sus criterios – idénticos a los de Rahner – la moral no puede depender de ningún principio exterior a la sociedad y menos aún depender de la religión. Más aún, la segunda nota nos informa que la tesis de Rahner parece tener un *cominciamento* "católico" en el siglo XVII, justamente en el seno de dos colegios de su congregación. Más cercanamente, ya en el siglo XX, otro de la misma corriente, V. Cathrein, basaba la moralidad en la mera naturaleza humana frente al fundamento último en la ley eterna sostenido por la escuela tomista. Obsérvese que este "pecado filosófico", realizado en un paraíso intelectual *ad hoc* sin referencias a la trascendencia ni a la serpiente, no rompe la amistad con Dios, de modo que uno puede defender, por ejemplo, un *cominciamento* ateo y seguir gozando de la gracia santificante y, lo que parece ser más importante, enseñando como quien tiene autoridad en las universidades "confesionales".

Justo en este momento en que se comparan "culturas", "civilizaciones" y religiones, es el momento de recordar la similitud o

165 «È la tesi esplicita del volume di R. Robinson (...) secondo il quale la morale non può essere né autonoma, né dipendente da un Principio estrinseco ma dev'essere la prescrizione della ragione nell'ambito di una "società attuale": in particolare "... la religione non è affatto una base propria per l'etica" (...). La posizione del R. può far pensare alla tesi di coloro che alla fine del Seicento difendevano la possibilità del cosiddetto "peccato filosofico" e sembra che non manchi perfino una certa somiglianza di terminologia (...) Si noti il tendere al fine ultimo interpretative ch'è assai vicino all'ammissione implicita o interpretativa di Dio da parte dell'ateo morale secondo R. Più nota è la seconda proposizione che riguarda propriamente il "peccato filosofico" che si compie all'infuori di ogni prospettiva teologica e che non impedirebbe l'amicizia con Dio (...). Secondo la nota storica apposta dall'editore, le due proposizioni provengono da due Collegi gesuiti dove erano insegnate tra il 1686 e il 1689 e diedero ampio pretesto alle polemiche giansenistе. Forse la tesi del R. può essere un'eco della tesi sostenuta mezzo secolo fa dal p. V. Cathrein che poneva il fondamento della moralità nella semplice natura umana, contro la scuola tomistica che si appellava invece all'ultimo fondamento della lex aeterna: più propriamente essa però sembra ispirarsi al *Sollen* puro kantiano, così come nella sfera teoretica si avvicina alla sinteticità del giudizio kantiano come luogo di rivelazione e fondazione dell'essere» (*ivi*, 59-60, notas 70a y 71).

mejor dicho la identidad del Islam y la filosofía de la inmanencia en este punto clave. En efecto para el pensamiento islámico ortodoxo, si se puede recurrir a esta categoría en un mundo tan complejo y fluctuante como el mismo protestantismo, en la interpretación del Corán, no existen leyes "naturales", ni existe el concepto metafísico de naturaleza, pues Alah crea a cada instante el universo según sus costumbres desentendiéndose de todo principio de causalidad[166].

13.1. Punto de partida eclesial y causalidad

Sin *cominciamento* válido no hay razonamiento que permita salir de la inmanencia. En este sentido, el principio de causalidad criticado por los modernos a partir de Hume y que el joven Fabro defendió desde el principio de su carrera filosófica, termina siendo una voz sin concepto en el intrincado mundo de la inmanencia. Por su parte, Fabro señala que el Concilio Vaticano I estableció, con valor de "teológicamente cierto", que una argumentación fundada en el principio de causalidad permite alcanzar el conocimiento de la existencia de Dios, sin cuyo procedimiento al hombre (en artera frase de Borges) «Dios le queda lejos». En efecto sin el principio de causalidad aplicado a los seres creados Dios nos queda intelectualmente lejos, lejísimos, a una distancia infinita e imposible de abreviar sin un cambio de método y – sobre todo – de principio:

> Possiamo pertanto presentare le seguenti conclusioni sul significato delle definizioni del Concilio Vaticano per quanto riguarda il punto cruciale della dimostrazione dell'esistenza di Dio contro l'ateismo (...). *È teologicamente certo,* dal testo e contesto della formula va-

[166] En estos días nos lo ha recordado de modo claro y vehemente el conocido historiador católico Alain Besançon en el prólogo al libro póstumo del famoso teólogo calvinista (cfr. Jacques ELLUL, *Islam e Cristianesimo. Una parentela impossibile*, Lindau, 2006).

> ticana, che il modo per ottenere tale conoscenza è l'argomentazione fondata sul principio di causalità: il punto di partenza figura anche come l'aspetto formale dell'argomentazione: *e rebus creatis..., per ea quae facta sunt...*: espressioni le quali indicano inequivocabilmente la dipendenza causale[167].

Todo esto está muy bien, sin embargo, Aristóteles afirma que la argumentación racional sólo tiene vigencia entre los hombres libres, no entre los esclavos, o sea entre los sometidos a las pasiones y los intereses, sean aquéllos intelectuales, filósofos o creyentes que gocen imaginaria y "jurídicamente" de todos los derechos humanos otorgados por el poder democrático. San Pío X, de discutida memoria (precisamente por eso), decidió tomar el toro por las astas y estableció el famoso juramento anti-modernista para los profesores de instituciones eclesiásticas. Personalizamos la iniciativa y responsabilidad del único Papa santo del siglo XX, basándonos en el reciente trabajo de Dieguez[168], donde se analizan la correspondencia privada del Papa, con este irritante o inmejorable resultado: fue él en persona quien se preocupó de llevar a delante el ataque al modernismo en defensa de principios entre los que, el de causalidad, es obviamente capital.

Transcribimos a continuación la parte atingente del famoso juramento, que luego de hacernos declarar que aceptamos todas las verdades definidas, en especial las referidas a "estos tiempos", dice:

> Firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae huius temporis erroribus diretto adversantur. Ac

---

[167] Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 67.

[168] Cfr. Alejandro M. DIEGUEZ – Sergio PAGANO, *Le carte del sacro tavolo. Aspetti del pontificato di Pio X dalle carte del suo archivio privato*, ASV, Città del Vaticano 2006.

primum quidem: *Deum,* rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine "per ea quae facta sunt" (cf. Rom. 1, 20) hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor[169].

Luego, específicamente sobre el error o "pecado filosófico" del progresismo, se condenaba todo invento filosófico y toda creación de la conciencia humana que hablara de un progreso indefinido[170]. Fabro se hace eco de todo ello.

Indubbiamente il testo del Giuramento indica un progresso sulla formula vaticana alla quale direttamente ed esplicitamente si connette. È evidente infatti lo scopo preciso di completarla in quella parte ch'era rimasta nel testo conciliare ancora indeterminata, ossia d'indicare il preciso processo che la mente umana segue per salire a Dio dalle cose create: tale procedimento è indicato nel senso esposto da quei Padri del Concilio Vaticano che desideravano un'affermazione esplicita dell'argomento causale mentre il Card. Simor, dandola per evidente, come si è visto, non stimava necessaria[171].

Se detiene el Estigmatino en el valor doctrinal del texto y también en el *punto di partenza* de la consideración papal y paulina; es precisamente la realidad del mundo sensible, las creaturas, el *ens* creado y el fundamento de la demostración que es el principio de causalidad, lo que permite remontarnos a Dios.

Tre sono le precisazioni apportate dal Giuramento, rispetto alla formula vaticana, che assumono un valore dottrinale definitivo: *a) Il punto di partenza* della dimostrazione *è la realtà del mondo sensibile*

---

169 DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum*, Herder, Barcelona 1973, nº 3558.
170 Cfr. *Ivi*, nº 3475.
171 Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 68.

(visibilia creationis opera): è ciò che desideravano già i Padri vaticani, sia quelli i quali chiedevano che venisse indicato espressamente l'«argomento cosmologico», sia coloro che l'ammettevano come di per sé ovvio. *b) Il fondamento della dimostrazione* è *il principio di causalità (tamquam causa per effectus),* il quale sta alla base delle cinque vie tomistiche. Ormai non è possibile tergiversare: il nodo del problema è così sciolto e non è possibile, per un filosofo cristiano, metterlo sotto processo. *c) Il modo stesso di conoscenza,* cioè la *dimostrazione* in senso proprio[172].

Insistimos, lo mismo que el autor, en el valor doctrinal del famoso *Juramento* ahora caído en el desprestigio, "superado", si lo queremos decir con una fórmula hegeliana. Fabro afirma primero que las ya mencionadas precisiones asumen un valor doctrinal definitivo, y para que no queden dudas especifica: no se trata de una definición *ex cathedra* ni una fórmula conciliar sino de una *formula fidei* perteneciente a la doctrina revelada[173].

Por cierto en la Iglesia quienes adoptan otros puntos de partidas o fundamentos niegan y negarán siempre, si la coherencia los constriñe, la obligatoriedad de este juramento y de la argumentación por las causas como tal, aunque los documentos "oficiales" digan lo contrario como la encíclica *Humani Generis*, como apunta Fabro:

---

[172] *Ibidem*.

[173] «*Sul valore* di quest'atto del Supremo Magistero *non ci può essere dubbio*. Anche se il Giuramento non è una formula conciliare o una definizione *ex cathedra,* è indubbiamente da prendere come una *formula fidei* e ciò è attestato (ci sembra) dalle seguenti ovvie ragioni: *a)* Per la *connessione stretta e diretta* con la formula vaticana. *b)* Per il contesto, ch'è il proposito esplicito di condannare il principio d'immanenza nel suo lato negativo ch'è l'agnosticismo. *c)* Per la formula esplicita di *profiteor,* la quale enunzia una professione di fede ed esige perciò l'adesione interiore della volontà e dell'intelligenza, per rimanere nella verità della fede. Pertanto, tenendo conto dell'espressione paolina *(Rom.* 1, 20) ch'è presa a base della formula vaticana, e prendendo atto del testo e contesto del Giuramento antimodernista, sembra che la dimostrabilità dell'esistenza di Dio mediante l'argomentazione causale (... *tamquam causa per effectus)* appartiene alla dottrina rivelata e deve considerarsi *de fide*» (*Ibidem*).

> Qualcuno, assumendosi di fare il bilancio della neoscolastica, non solo non accetta le cinque vie tomistiche, ma contesta direttamente – sulla linea di N. di Ultricuria, Hume e Kant e dell'immanentismo – la validità ovvero conclusività dell'argomentazione causale in generale[174]. Diversa, ci sembra, è la questione circa l'analiticità o sinteticità del principio di causa, ch'è stata agitata dalla neoscolastica alla fine del secolo scorso e nei primi decenni del nostro, nella quale il valore trascendente del principio in se stesso resta fuori discussione, sia per i sintetisti come per gli analisti. L'Enciclica *Humani Generis* (1950) annovera il principio di causa fra i principi fondamentali della ragione[175].

Más adelante, en un pasaje iniciado de manera algo difusa, Fabro se refiere a la experiencia religiosa de «le religioni storiche e universali» (prudentemente no especificadas), contraponiéndolas a filósofos como Hegel y Spinoza que se agotan en la pura racionalidad; dicha experiencia se convierte en un punto de partida y de llegada para salvaguardar los valores concretos de la vida:

> Se la religione dei filosofi può alle volte esaurirsi nella pura razionalità e teoreticità (Spinoza, Hegel), non così le religioni storiche e universali le quali si occupano a salvare i valori concreti dell'esistenza della vita individuale e collettiva: *in esse l'esperienza religiosa forma in diverse guise il punto di partenza ed anche il punto di arrivo*[176].

Luego de este inicio ecuménico o mejor dicho interreligioso, observa Fabro que el principio de causalidad está en directa relación con la vida de los hombres desde el nivel filosófico más alto hasta el universal

---

[174] Fabro se refiere aquí y cita cfr. Gustavo BONTADINI, *Temi e problemi della filosofia classica*, Pubbl. dell'Univ. Catt. del S. Cuore, Serie III, Milano 1960, I, 56.
[175] Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 68-69, nota 85.
[176] *Ivi*, 174.

deseo de conocer, todo lo cual, se convierte en una quimera sin dicho principio, que logra así un «simpatico carattere di umanità». Más aún agreguemos: no sólo la causalidad posee la humanitaria simpatía reconocida por Fabro, sino que es el núcleo de la felicidad humana, según una línea que en la antigüedad tiene su punto de partida en Aristóteles y culmina en el famoso verso de Lucrecio: «felix qui potest rerum cognoscere causas»: el conocimiento de las causas del universo constituye el basamento de la felicidad, su punto de partida y de llegada. Sin él resulta una quimera, una ilusión y una amenaza monstruosa que se basa en una conciencia arbitraria e ignorante de lo real:

> La causalità non regge soltanto la vita giornaliera e inferiore delle piccole esigenze, ma altresì e più ancora quella elevata. Così se per scienza e per conoscenza scientifica intendiamo la ricerca e classificazione delle connessioni reali fra le cose, tale costruzione è vuota e l'ambizione di conoscenza una chimera, quando non sia criticamente giustificata la possibilità e la validità in generale di queste connessioni reali, ovvero di causalità[177].

Por último allí mismo se refiere a otro problema «più fondamentale e più umano», el problema teológico de la *causa omnium rerum*; es gracias al punto de partida y a su método más "humano" que puede llegarse en el realismo hasta el punto culminante:

> Di più, nell'ambiente «realista»in cui intendiamo svolgere queste riflessioni, v'è un altro problema, ben più fondamentale e più umano, quello «teologico o della causa universale». Se invero il realismo e dualismo gnoseologico può anche essere concesso come «fatto iniziale» e solido punto di partenza, il dualismo invece ontologico

[177] *Ivi*, 185. El escrito corresponde al artículo "La difesa critica del principio di causa", in *Rivista di filosofia neoscolastica* 38 (1936) 101-141.

> trascendentale, anche in questa filosofia costituisce un punto d'arrivo ed una conclusione di laboriosi processi argomentativi: processi ed argomentazioni che poggiano sulla validità del principio di causa. Si vede quindi che se vi sono delle questioni meramente «accademiche», tale non è quella che riguarda la giustificazione e la validità di questo principio[178].

Veamos ahora otro punto de vista, el de los cristianos separados.

13.2. Punto de partida protestante

El título de este apartado es necesariamente equívoco, pues el protestantismo no constituye una unidad intelectual positiva, sino que carece de un referente o de una doctrina representativa indiscutida – al menos oficialmente – con la cual confrontar o a la cual analizar. Existen por cierto individuos representativos, teólogos o biblistas destacados, algunos de los cuales Fabro toma como punto de partida, digamos, para inducir una conclusión general sobre la teología protestante. Comprobémoslo en el siguiente pasaje referido a la perspectiva de Bultmann:

> Ma Dio non è sempre ciò ch'è abbandonato o non dato (*Gott ist aber auch nicht das Aufgegebene oder Ungegebene*) nel senso di una filosofia idealistica, in modo che *Dio si realizza nel processo della rivelazione della ragione nell'umanità* oppure sia reale nel Logos che giace al fondo della vita razionale dell'uomo: ciò significherebbe la divinizzazione dell'uomo. Invece Dio significa il totale annientamento dell'uomo, la sua messa-in-questione, il giudizio per gli uomini. *E ci si assicura che questo non è scetticismo, né pessimismo, che sono atteggiamenti i quali nascono soltanto quando si fa il punto di partenza dall'uomo stesso, mentre qui si parte da Dio soltanto*. Ciò che

[178] Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 185.

però a noi sembra davvero un espediente anche troppo facile: *se si vuol partire e fondarsi su una citazione di Lutero, come fa qui il Bultmann, non bisogna tralasciare o ignorare la sua condanna della ragione*. Se la fede è e dev'essere il tutto nel comportamento della coscienza verso Dio, si ha anzitutto – e l'abbiamo già letta – la condanna della ragione che vuol parlare di Dio e poi la riduzione della fede ad un'accettazione passiva della Parola di Dio. Questa seconda conseguenza però è negata dal seguente principio ch'è anche la conclusione senza sbocco della situazione della teologia protestante[179].

La razón hace rato que se ha prostituido y no sólo en el ámbito protestante, como pensaba Lutero. En verdad es muy difícil, más aún es inexplicable olvidarse del fundador del protestantismo alemán al tratar en su ámbito acerca del punto de partida racional de su teología. Entre otros, Paul Tillich no intentó evadir dicho punto y afirmó francamente que el comienzo de toda reflexión protesante se basaba en la *Anfechtung*, la extrema desesperación luterana, por lo cual el padre del protestantismo alemán fue considerado merecidamente como el precursor del existencialismo, especialmente del negativo y ateo (como agrega maliciosamente Fabro); claro que si del lado humano no queda sino la desesperación, enseguida viene la contraparte dialéctica "positiva", la experiencia personal de que «The lord is the Lord», lo que el se denomina la «fe absoluta y el coraje de ser» o, en la lingüística existencialista la «situación», tal como la denomina el mismo Fabro; es la conclusión sin salida de la razón anti-racional protestante[180].

---

[179] *Ivi*, 398-399.

[180] «Più presente alle istanze del pensiero contemporaneo sembra invece la posizione del Tillich (1886), ch'è stato il pioniere della teologia del *Kairos*: non si può dare una filosofia come preparazione alla fede, né una dimostrazione razionale dell'esistenza e trascendenza di Dio come prologo alla riflessione teologica. *Il punto di partenza è ciò che Lutero dice Anfechtung* e che il *Tillich*, poi emigrato in America, rende con l'espressione "estrema disperazione" (*utter dispair*) che coincide con la completa insignificanza a cui il peccato ha condannato l'uomo: perciò Lutero può

Esta razón, discurso, actitud o como quiera llamarse, frecuentemente presentada como «fe absoluta», no tiene contenido; el punto de partida de la meditación "teológica" reside pues en la confrontación entre fe y "religión" o filosofía, donde el orden natural de la inteligencia no ocupa ningún puesto; el mismo Tillich reconoce que la autoridad de la Iglesia Católica no admite semejante dislate al punto que Fabro se pregunta, retóricamente: «una fede che include il dubbio di se stessa, può mai essere fede? Può soprattutto essere la fede del Vangelo?»[181]. Asimismo comenta:

> La terza soluzione, aldilà del teismo e dell'ateismo, ossia l'unica soluzione valida, è per Tillich la «fede assoluta» la quale non è più soltanto senza il fondamento dell'autorità visibile come quella di Lutero, ma è «senza contenuto», senza la stessa «Parola» rivelata come nella concezione del Barth; cioè senza nessun contenuto. Mentre il Barth diffida ogni filosofia antica e moderna, come parola umana rivolta contro Dio e conseguenza del peccato e torna indietro alla fede puramente biblica, il Tillich vede il punto di partenza nel (preteso) contrasto fede-religione, filosofia-rivelazione, e va avanti affermando la «fede assoluta» senza nessun contenuto[182].

Bonhoeffer expresamente reconoce que su punto de partida, su supuesto intelectual necesario, es el «Yo» de la filosofía de la

---

essere considerato il precursore dell'esistenzialismo (ossia di quello negativo ed ateo soprattutto, si potrebbe aggiungere). Però Lutero al momento negativo contrappone quello positivo ch'è dato dal primo comandamento che «Dio è Dio» e l'uomo ne ha esperienza. Il Tillich osserva come in America, più che Lutero, è Thomas Münze con il suo protestantesimo radicale che gode favore. Per suo conto, il teologo tedesco ha fatto una sintesi di ambedue gli aspetti con la formula che oggi caratterizza la sua teologia: "fede assoluta e coraggio di essere" (*absolute faith and courage to be*). Fede è certamente un'elevazione dell'anima sopra il finito verso l'Infinito, tendente ad una unione col fondo dell'essere; ancora, è l'incontro personale con il Dio personale; di più, la fede è lo stato dell'essere ch'è afferrato dal potere che lo fa essere se stesso ed è quindi "coraggio di essere". La fede è l'esperienza di questo potere ed in ciò si attua ciò che l'esistenzialismo contemporaneo intende per "situazione"» (*Ivi*, 408-409).

[181] *Ivi*, 413, nota 73.

[182] *Ivi*, 413.

inmanencia, tal como le ocurre, según Fabro, a «tutta la teologia protestante posthegeliana»; dicho pensar es irreal porque está fuera de la realidad y fuera de Dios, porque piensa en un círculo cerrado y egocéntrico que violenta a la realidad por medio de un sistema:

> Il metodo del pensiero filosofico è di essere senza presupposti (*to be free from premises*) e quindi di operare all'interno della categoria della «possibilità» ch'esso non può superare. Anche *per Bonhoeffer* pertanto – *e* l'osservazione vale *per la teologia dialettica in generale, anzi per tutta la teologia protestante posthegeliana – non c'è e non è riconosciuta che la filosofia dell'immanenza, quella che parte dall'Io e porta fuori di Dio*. Pensare, secondo la filosofia (egli dice), non può mai diventare un pensare in realtà. Può formare una concezione della realtà, ma una realtà concepita non è affatto una realtà, poiché il pensare è un circolo chiuso che ha per centro l'Io e quindi l'ultima "realtà" di ogni riflessione filosofica dev'essere un Io ch'è rimosso da ogni oggettività e concepibilità, un *nichtgegenständliches Ich.* Perciò – osserva con acume – *pensare fa violenza alla realtà strappandola dalla sua originale «oggettività», perché pensare significa sistema e sistema esclude la realtà*[183].

La consecuencia necesaria es que Dios y el prójimo quedan subordinados al «Yo», lo cual por otra parte, corresponde a la naturaleza o espíritu humano después de la caída (la corrupción de la mente causada por la primera caída)[184].

---

[183] *Ivi*, 420.

[184] «In questa prospettiva segue che non solo il prossimo (*fellow man*) ma anche Dio è subordinato allo *ego:* è questa la rigorosa conseguenza della filosofia idealistica e di ogni filosofia esatta che cerca di essere autonoma. Il Bonhoeffer è prigioniero anch'egli del principio fichtiano che subordina l'essere alla coscienza (*ohne Bewusstsein kein Sein*) e considera il principio d'immanenza come il segno indelebile della negatività dello spirito umano, il carattere della sua caduta. *Questo fatto della chiusura* (*captivity*) *del pensiero umano dentro se stesso ossia della sua autocrazia inevitabile e autoglorificazione come si trova nella filosofia*, può essere interpretato teologicamente come la corruzione della mente ch'è causata dalla prima caduta. Ma «prima» della caduta si deve pensare un essere capace di pensare la realtà cioè di pensare Dio e il prossimo come realtà. L'uomo invece «in»

Para salvarse de semejante ateísmo constitucional Bonhoeffer decide cambiar el punto de partida y hacerse biblista consecuente, aún a costa de una radical simplificación que – no lo digo yo sino Fabro – no convence a nadie, sean protestantes, ateos o católicos, estos últimos incluidos con alguna exageración, pues a simple vista un buen número de ellos han sido agraciados por la nueva evangelización de Bonhoeffer:

> È quest'ateismo che Bonhoeffer, come si è visto, *ha preso come punto di partenza del suo ritorno a Cristo e al Cristianesimo biblico*. Ma la sua diagnosi, in questa forma -esplicita, rivela tutti i suoi limiti di un radicalismo e semplicismo teologico che non può convincere, ci sembra, né protestanti né cattolici e meno ancora gli stessi atei[185].

Sin embargo Fabro no se deja intimidar por la imponente bibliografía erudita; con humor y fingida humildad se permite preguntar en su calidad de «humilde filósofo» si es bueno para la teología tomar como punto de partida una filosofía ubicada en las antípodas del principio de la «*sola Scriptura*», pilar del protestantismo:

> Queste idee e teorie faranno certamente parlare molto di sé nei prossimi anni e già la letteratura al riguardo è ormai imponente. Esse certamente stimoleranno problemi e riflessioni di pressante attualità, ma se ad un modesto filosofo fosse permessa un'osservazione a questo riguardo, essa è la seguente: *non sembra un buon metodo che la teologia* – ch'è la «sacra doctrina» – *prenda da una filosofia il suo*

---

e «dopo» la caduta riferisce a se stesso, pone se stesso nel centro del mondo, fa violenza alla realtà, fa se stesso Dio e Dio e gli altri uomini sue creature. *L'uomo così non può mai raggiungere la realtà perché il suo pensiero non è più "in realtà"*, esso rimane nella categoria della possibilità e non c'è alcun ponte fra possibilità e realtà. *Una simile dichiarazione distingue filosofia e teologia*, ragione e fede, come l'a *priori* e l'*a posteriori, come immanenza e trascendenza: questo metodo fa il punto di partenza* e mostra la coerenza dello sviluppo del pensiero del Bonhoeffer all'interna della rigida concezione della ragione nell'ortodossia luterana del *cor curvum in se* di fronte ed in opposizione all'uomo salvato per la fede» (*Ivi*, 420-421).

[185] *Ivi*, 454.

> *punto di partenza e quindi derivi da essa il suo metodo*, senza dire poi che un simile atteggiamento sta agli antipodi del principio della *sola Bibbia* ch'è il pilastro fondamentale della Riforma. Ci sembra pertanto che il fenomeno della *Death-of-God Theology,* più che intaccare la teologia classica, serva a denunziare il metodo ed i falsi passi della teologia liberale che non ha potuto frenare le conseguenze della sua alleanza can la filosofia moderna dell'immanenza[186].

Reemplazar pues al Dios personal de la Biblia por un «aborto de la filosofía moderna» no parece buen negocio, como dice Fabro en una nota: «Ed è stato osservato giustamente che nella Bibbia Dio è una Persona viva, il quale si comporta verso l'uomo come persona a persona per risolvere il problema della vita, non come un concetto o come "rappresentazione" (*Vorstellung*), quindi un cascame o aborto della filosofia moderna. E Dio ch'è morto nella coscienza contemporanea è quello svigorito e immanentizzato soprattutto dalla filosofia moderna, non il Dio autentico della maestà della Bibbia»[187].

Sin embargo, estos filósofos de la muerte de Dios intentan justificar con posturas modernas sus principios, como lo hace Vanhanian aprovechándose de Kierkegaard; así, nada menos que el fundador del existencialismo cristiano, resultaría el fundador del ateísmo cristiano[188]. Aunque el danés ya no esté entre nosotros, Fabro sale en su defensa diciendo que el filósofo del dolor «lo respinge espressamente, ed egli rifiuta ogni valore alla critica del Cristianesimo di Feuerbach e Strauss, discepoli di Hegel, poiché distingue fra l'apostasia della filosofia moderna e la sanità del pensiero (Socrate), fra la miseranda situazione

---

[186] *Ivi*, 458-459.
[187] *Ivi*, 458. Fabro se remite y cita el trabajo de Paolo RICCA, *La «morte di Dio»: una nuova teologia?*, Claudiana, Torino 1967, 35 y ss.
[188] Cfr. Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 459, nota 33.

della Cristianità stabilita, specialmente il Protestantesimo (spec. in Danimarca!) ed il Cristianesimo come tale, cioè quello del Nuovo Testamento ch'egli ha considerato l'unico "punto di Archimede" e di cui intende essere la "spia" nella cristianità e stimolare la restaurazione»[189].

Estas extravagancias religiosas no son políticamente ingenuas, todo lo contrario: están al servicio de un proyecto por lo menos ideológico de instaurar la religión de los hombres, como vulgarmente se dice, o sea el milenarismo intramundano (cosa que tiene mucho futuro si, como parece, se lograse la formación de un gobierno mundial medianamente globalizado); para este proyecto la liquidación de la fe es un punto clave de su programa de gobierno que, como es comprensible, no quiere saber nada con la trascendencia, especialmente si ésta impone leyes naturales o sobrenaturales que le hagan competencia; menos aún con una Iglesia "burocrática" u organizada.

> Fa bene il Vahanian a fare le sue riserve al progetto di Bonhoeffer di «sreligionizzare» (*déreligiosisier)* il Cristianesimo, perché esso è fondato sull'equivoco, anzi sull'errore, dell'incompatibilità insormontabile fra la fede e la religione con la pretesa vana di poter sostituire alla tensione o divario tradizionale di sacro e profano o del religioso e del secolare un'altra dicotomia, quella di ateismo e teismo: così Bonhoeffer mira a gettare le basi di un millenarismo intramondano al posto del millenarismo ultramondano e trascendentale che il Cristianesimo tradizionale fondava sul dualismo dell'aldiqua e dell'aldilà. L'errore allora di Bonhoeffer è qui proprio quello di capovolgere il Cristianesimo da capo a fondo ossia di considerare il problema della fede sotto la forma di, un'antinomia insanabile fra la Chiesa e gli uomini, fra Dio e il mondo in cui hanno vinto gli uomini e Dio è lo sconfitto: è l'errore teologico della

[189] *Ivi*, 460.

> «kenosis» o svuotamento della divinità applicato allo stesso Dio, è dare al mondo la vittoria su Dio per colpa dello stesso Cristianesimo[190].

En síntesis: punto de partida del protestantismo y filosofía moderna de la inmanencia, tienen muchos, muchísimos puntos en común, por lo que no asombra a quien lea la historia del pensamiento europeo que ambas posturas hayan nacido de la mano en la historia occidental. Fabro lo recalca una y otra vez y nosotros hemos intentado seguirlo en sus textos, que podrían ser infinitos, pero bástennos por ahora para poder continuar con nuestro trabajo.

13.3. El punto de partida de Benedicto XVI[191]

Nadie se esperaba que el actual Pontífice, continuador de una política abierta al diálogo ecuménico, a la relación con el mundo moderno, se convirtiera de un día para otro en el Papa de la guerra santa con motivo de la ahora famosísima alocución de Ratisbona. Sin duda que se ha manipulado mediáticamente dicho discurso buscando con ello un pretexto político y religioso para atacar a la Iglesia; esto por lo repetido viene a ser ya como un *leit motiv* previsible, un – digámoslo así – "estribillo de la historia moderna" sobre el que no corresponde extendernos en este trabajo. Tampoco nos referiremos al éxito retórico de dicha alocución que – sean cuales fueren las circunstancias y los motivos – ha conmovido al universo entero gracias a unas pocas palabras precisas. En síntesis su éxito no es mero producto de la manipulación.

---

[190] *Ibidem*.
[191] Nos encontrábamos cerrando estas reflexiones cuando sucedió el «incidente de Ratisbona», como se ha llamado al discurso del Santo Padre del día 12 de septiembre de 2006 en la universidad de dicha ciudad alemana. No queríamos dejar pasar la oportunidad para comentar, aunque sea de paso, sus profundísimas reflexiones acerca del *cominciamento* en la ciencia.

Pero dejemos todo esto; en relación a nuestro tema nos encontramos con que la Universidad de Ratisbona no respondía totalmente ni a los planteos de Fabro ni a los del ahora Benedicto XVI, pues buena parte de esos distinguidos intelectuales estaban invadidos de un «escepticismo radical»: «En el conjunto de la universidad era una convicción indiscutida el hecho de que incluso frente a un escepticismo así de radical seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y en el contexto de la tradición de la fe cristiana»[192].

Benedicto utiliza esta brecha en la conciencia inmanente para criticar el «Yo» subjetivista del punto de partida desde los inicios de su alocución:

> Quisiera tocar en esta conferencia un solo argumento – más que nada marginal en la estructura del diálogo – que, en el contexto del tema «fe y razón» me ha fascinado y que servirá como *punto de partida* para mis reflexiones sobre este tema[193].

Este «punto de partida» es la relación entre el λόγος divino y el humano, elemento central en las meditaciones de Fabro, que comienza por las consecuencias morales y políticas, para elevarse luego a sus principios y al *cominciamento* intelectual, *cominciamento* que se da desde la naturaleza de la Fe y la razón humana, y que aborda la crítica a la «razón moderna a partir de su interior»:

> Sin embargo, las decisiones fundamentales sobre las relaciones entre la fe y el uso de la razón humana son parte de la fe misma, son

---

[192] BENEDICTO XVI, *Discurso de Ratisbona*.
[193] *Ibidem.*

desarrollos consecuentes con la naturaleza misma de la fe. Y así llego a la conclusión. Este intento hecho con unas pocas pinceladas, de *crítica de la razón moderna a partir de su interior*, no significa que hay que regresar a antes de la Ilustración, rechazando las convicciones de la era moderna[194].

La relación de la conciencia con el mundo exterior es abordada especialmente desde la perspectiva del razonamiento científico para extenderse a la conversación precisamente sobre el Ser, «la amplitud de la razón», o sea, su naturaleza y la de Dios, la relación teología-filosofía que Fabro desarrolla y nosotros intentamos exponer sucintamente en el último apartado: en síntesis el discurso de Benedicto tiene muchísimos puntos de contacto con los temas expuestos a raíz del *cominciamento* en Fabro y conviene efectuar una relectura comparativa.

La razón científica moderna tiene que aceptar la estructura racional de la materia y su correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el que se basa su metodología. Incluso la pregunta ¿por qué esto tiene que ser así? es una cuestión real, que tiene que ser dirigida por las ciencias naturales a otros modos y planos de pensamiento: a la filosofía y la teología. *Para la filosofía y (…)* para la teología, *escuchar* a *las grandes experiencias* y perspectivas de las tradiciones religiosas de la humanidad, de manera particular las *de la fe cristiana, es fuente de conocimiento; ignorarla sería una grave limitación* para nuestra escucha y respuesta (…). *Occidente ha estado en peligro durante mucho tiempo a causa de esta aversión*, en la que se basa su racionalidad, y por lo tanto sólo puede sufrir grandemente. Hace falta valentía para comprometer toda la amplitud de la razón y no la negación de su grandeza: este es el programa con el que la teología anclada en la fe bíblica ingresa en el debate de nuestro tiempo. «*No*

---

[194] *Ibidem*.

> *actuar razonablemente* (con λόγος) *es contrario a la naturaleza de Dios*» dijo Manuel II, de acuerdo al entendimiento cristiano de Dios, en respuesta a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a encontrar este gran λόγος, esta amplitud de la razón. Es la gran tarea de la universidad redescubrirlo constantemente[195].

«No actuar razonablemente» es contra-natura y lo es tanto contra el λόγος humano como contra el Divino. El *cominciamento* moderno parece no haberse percatado de ello, o haberlo salteado, haciendo del *cogito-volo* su punto de partida *a se*, de toda reflexión posterior.

14. Conclusiones

Luego de una largo viaje a través de las principales obras del sacerdote estigmatino, podemos resumir lo que – a nuestro humilde entender – resulta de su pensamiento acerca de la problemática del inicio.

a) Creemos que el centro intelectual de planteo no cambia; Fabro no adopta otra terminología al analizar la crisis filosófica en la cual se encuentra sumido. Antes bien, la perspectiva inicial se va profundizando en la visión fabriana, gracias a la exposición de cada filósofo en particular (como es el caso arquetípico de Hegel) cuya postura fue por él descripta sistemáticamente. Sin embargo ello no ha impedido a Fabro, con el correr de los años y a la luz otros autores modernos (vg. Schopenhauer) el denunciar el sistema de varios de los filósofos modernos como sistemas intrínsecamente ateos; «intrínsecamente» porque parten de un principio que no les permitirá llegar a Dios, aunque intenten afirmarlo por otros medios.

[195] *Ibidem*.

b) Otro aspecto destacable es el progresivo compromiso de Fabro con la dramática realidad de la Iglesia y de Europa, a raíz de lo cual nos hemos permitido transcribir algunos juicios prospectivos o proféticos; baste decir que hemos reproducido su prognosis racional y a la vez inspirada sobre el porvenir de la filosofía, de la *forma mentis* cristiana, y de la cristiandad.

Al respecto conviene que advirtamos la relación entre el *cominciamento* filosófico y el teológico con el cual termina mi exposición: es evidente que Fabro fue meditando con mayor atención las consecuencias "cristianas", eclesiales o teológicas del punto de partida egocéntrico inmanentista. Pueden al respecto consultarse los apartados referidos a Rahner cuyas debilidades y poderosas consecuencias ha expuesto con toda franqueza (al punto de aparecer por momentos como "políticamente incorrecto") al igual que la crítica a la teología protestante con ocasión de algunos de sus más encumbrados representantes.

En cuanto a los recursos expresivos, advertimos que a medida que pasaban los años, existía una notable contundencia y vigor expresivo quizás influido por su contacto directo con la tajante germana. Como ejemplo citamos la imagen clínica de gran actualidad en la que critica al Dios de los biblistas modernos[196].

La postura de Fabro siempre ha querido estar (y lo ha estado) el lado de la razón humana iluminada por la sabudiría de la Iglesia. Al leer la encíclica *Pascendi*, cuyo centenario algunos celebraremos muy pronto,

---

196 Dios es concebido como un «concetto o come "rappresentazione" (*Vorstellung*), quindi un cascame o aborto della filosofia moderna» (Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 458); nótese la referencia ineludible a la terminología hegeliana y su resultado, un "aborto" o "chatarra".

encontramos el primer motor, o uno de los primeros, de esta concertación teológica del *cominciamento*:

> Quod fautores errorum iam non inter apertos hostes quaerendi sunt modo; verum, quod delendum maxime verendumque est, in ipso latent sinu gremioque Ecclesiae, eo sane nocentiores, quo minus perpicui.– Loquimur, Venerabiles Fratres, de multis e catholicorum laicorum numero, quin, quod longe miserabiluis, ex ipso sacerdotum coetu, qui, fucoso quodam Ecclesiae amore, nullo solido philosophiae ac theologiae paesidio, immo adeo venenatis imbuti penitus doctrinis quae ab Ecclesiae osoribur traduntur, Ecclesiae eiusdem renovatores, omni posthabita modestia animi, se iactitant (...). Eninmvero non is a veritate discedat, qui eos Ecclesiae adversarios quovis alio perniciosiores habeat. Nam non hi extra Ecclesiam, sed intra, ut diximus, de illius pernicie consilia agitant sua: quamobrem in ipsis fere Ecclesiae venis atque in visceribus periculum residet, eo securiore damno, quo illi intimius Ecclesiam norunt[197].

Fabro ha querido siempre dar una respuesta armónica a los problemas del hombre y es por ello que se planteaba siempre los principios – en este sentido colocamos al inicio de este capítulo esta afirmación de Fabro: «La filosofia nella sua essenza è prima di tutto il problema del *cominciamento*»[198]. Transferido a la teología diremos que también *la teología* es en su esencia el problema del *cominciamento*; esta preocupación, además de armonizar con el buen sentido, armoniza también con la citada encíclica papal, pues ¿qué es en gran parte, el *cominciamento* teológico moderno sino lo que la *Pascendi* denuncia como lo que corrompe a la Iglesia obrando «non extra Ecclesiam, sed intra» y saboteando la Fe con un *cominciamento* ateo sin salida?; Fabro

[197] «Litterae Encyclicae Pascendi», in *AAS* 40 (1907), nº 594.
[198] Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere...", cit., 365.

ha dado en el clavo, inclusive para interpretar los problemas de la Iglesia (de hoy y de siempre), no quedándose en la corteza, sino yendo a la raíz de los asuntos y atacándolos donde ellos comienzan.

c) El punto de partida del filosofar tiene consecuencias históricas tal como lo ha visto y lo repite nuestro filósofo, pues se trata de un aspecto de la potencia que ha sido iniciada en su firme movimiento hacia el acto; éste se aplica a la caída o a la muerte, no sólo de Dios, sino de la esperanza mesiánica del marxismo en "el mundo libre" – permitámosle ese lugar común eufemístico –, de la New Age o de lo que desee inventarse en el futuro. La Historia se avecina, en palabras de Fabro, al «ultimo traguardo»[199], la meta final pero no para terminar, sino para comenzar de nuevo, como «il punto de partenza incrollabile de un novo corso della storia dell'uomo»[200], donde en la Nueva Era todo estará permitido (como recordaba Dostoievski), a menos que decidamos cambiar el punto de partida, y realizar un «cominciamento con l'essere»[201].

Hoy muchos pensadores ajenos a la Tradición intelectual de la Iglesia se plantean algo de este último «traguardo», como es el caso de Severino[202]. Así pues en esa nueva etapa o «corso della storia dell'uomo» puede elegirse un principio tan errado como el de la inmanencia moderna, y puesto que el principio es más de la mitad del todo, los resultados serán bastante previsibles. Todo ello se encuentra en juego; sin embargo:

---

199 Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 131.
200 *Ibidem*.
201 *Ibidem*.
202 Para la postura de Fabro respecto del pensamiento de Severino, véase cfr. Cornelio FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova 1981, pp. 166. Las reflexiones de Fabro resultaron exactas según Severino, quien escribiera «mi sono trovato di fronte alla comprensione più penetrante e più "concreta" del mio lavoro» (*ivi*, en la *Introduzione*).

> È stato *merito non trascurabile del pensiero contemporaneo di aver svuotato l'illusione dell'ottimismo delle filosofie dell'immanenza* riportando l'uomo – da tutte le vie dell'essere e dalle irreparabili catastrofi di due guerre mondiali, *mentre si profila la minaccia della scomparsa stessa della civiltà* – alla «nudità» di cui parla Fichte nel testo che ha dato il tema al volume, per deciderlo alla restaurazione della metafisica invocata da Heidegger, che apra all'uomo il cammino dell'essere e lo consolidi nella presenza del Sacro[203].

No solamente la sociedad recoge lo que ha sembrado, sino también la filosofía en cuanto tal recibe su merecido y por ello ha llevado al hombre moderno a un laberinto casi sin salida.

> *L'uomo* (...) *ha smarrito completamente il significato del suo io ch'è diventato un locus vacuus*. Non è una crisi qualsiasi allora quella che stiamo attraversando, quale si può riscontrare ad ogni balzo in avanti della cultura e della scienza; ma si tratta della crisi essenziale del pensiero stesso che matura ormai da tre secoli, *da quando soprattutto Cartesio ha voluto fare l'inizio o «cominciamento assoluto» a col cogito puro* cioè con la coscienza svuotata di ogni contenuto cioè come capacità vuota. E poichè tutti gli espedienti per riempirla od attuarla si sono di volta in volta, nell'alternarsi e battagliarsi dei sistemi più opposti e complicati, rivelati vani, *ecco che oggi la filosofia ha avuto ciò ch'essa meritava*, perchè l'ha voluto: l'insignificanza, il vuoto, l'incapacità di riagganciare l'uomo al reale e di riportarlo all'origine del logo essenziale per cogliere lo spirito nel suo stato nascente[204].

Este diagnóstico no es nuevo, pero ahora su originalidad no viene de la cronología o el almanaque sino de la profundidad metafísica: así, en mi ámbito lingüístico y cultural, Donoso Cortés, que no sabía tanta

---

[203] Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 513-514.
[204] Cornelio FABRO, "Per un tomismo essenziale...", cit., 5.

filosofía primera como nuestro querido Cornelio Fabro – que por cierto lo cita[205] –, pero conocía bastante la Cristiandad y Europa, sintetizó ya en 1849, con palabras hoy intolerables por lo verdaderas, aún entre nosotros, la situación del «ultimo traguardo»:

> Señores, tremenda es la palabra, pero no debemos retraernos de pronunciar palabras tremendas si dicen la verdad, y yo estoy resuelto a decirlas ¡la libertad se acabó! No resucitará ni al tercer día, ni al tercer año, ni al tercer siglo quizá. ¿Os asusta, señores la tiranía que sufrimos? De poco os asustáis; veréis cosas mayores[206].

Como solución – explícitamente momentánea y ocasional – Cortés se decide por el mal menor, pues no se trata de elegir entre la dictadura y la libertad en una Europa donde «la libertad no existe de hecho», sino que

> La cuestión es ésta y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno; puesto en este caso yo escojo la dictadura del Gobierno, como menos pesada y menos afrentosa. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba; yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble[207].

Hay en sin embargo en estas palabras de Cortés, un dejo de optimismo, una confianza – insisto, una confianza absolutamente

---

[205] El Estigmatino se refiere a Donoso Cortés de manera indirecta, al reflexionar acerca de la relación entre política y teología (cfr. Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 475); cita para ello la conocida frase de Proudhon al decir que «detrás de toda política se encuentra siempre una teología», que el estadista español utiliza en su *Ensayo sobre el Catolicismo*, *liberalismo y socialismo* (cfr. Donoso CORTÉS, *Ensayo sobre el Catolicismo*, *liberalismo y socialismo*, in *Obras Completas*, BAC, Madrid 1946, II, 347; cita de Fabro).

[206] Donoso CORTÉS, *Discurso sobre la dictadura*, in *Obras completas*, BAC, Madrid 1946, II, 197.

[207] *Ibidem*.

ocasional dentro de un horizonte trágico – en «la dictadura del sable», es decir en la solución basada en la libertad y la contundencia de la decisión política; en cambio Fabro se mueve más en la necesidad científica de la Metafísica donde no hay más lugar para esperanza, sables o elecciones, menos aún para un imposible diálogo salvífico o acomodaticio con la modernidad que comienza distinto, sino sólo para la instauración de un nuevo *cominciamento*, una nueva ἀρχή o punto de partida en la vida interior de la gentilidad o humanidad globalizada. Por eso intenta, ante todo dentro de la Iglesia y del tomismo, el diálogo arquetípico acerca de los principios y no acerca de las ultimidades.

El Estigmatino estaba muy atento a los signos de los tiempos, específicamente a los signos filosóficos y a la relación historia-filosofía (no sólo a la historia *de* la filosofía); por ello no consideró nunca los principios o *cominciamenti* como entidades estáticas, sino por el contrario, como en constante relación con los acontecimientos histórico-políticos, en su capacidad de intervenir en la realidad del mundo por su propia dinámica interior. Los principios no se rinden, están a veces agazapados, aparentemente dormidos, al acecho de la oportunidad y no hay artimaña evolucionista que los haga desaparecer como imaginan tantos intelectuales mal politizados.

Es por eso que su pensamiento puede se considerado "fundamentalista": en primer lugar porque se centra en los fundamentos, principios y puntos de partida filosóficos; en segundo lugar (aún más abominable para la *forma mentis* moderna – y modernista), porque los principios no dialogan como algunos humanos, son sordos e intransigentes por naturaleza, no aceptan acomodos político-intelectuales

para lograr una paz momentánea entre hombres más o menos racionales; *los principios son intolerantes*, intrínsecamente agresivos, con la agresividad de la coherencia y la lógica aristotélica; jamás se "superan" por la dialéctica de la historia o la tecnología, están siempre esperándonos como el Minotauro en el fondo del laberinto de la vida. Transcribimos este párrafo profético del cual ya antes nos hemos servido en parte:

> Infatti dove manca una norma o archetipo eterno dell'essere dell'uomo, deve mancare anche una norma assoluta del suo agire: ma se la norma non è assoluta e l'azione è essenzialmente in balìa della situazione, allora «tutto è permesso»: allora è la situazione che supera e nega la legge e non la legge interiore del bene che deve dominare la situazione. Questo caso è già abbastanza evidente nella vita del mondo libero, ma già si annunzia e presto si farà evidente anche nella società a regime marxista una volta che questa avrà esaurito la sua carica di attesa messianica. I principi, nello svolgimento storico delle proprie esigenze, possono dilazionare l'una o l'altra istanza sotto la pressione della situazione che incalza, ma non rinunziarvi: che anzi *la lunga attesa intensifica la venuta dell'ultimo traguardo e lo rende a sua volta il punto di partenza incrollabile di un nuovo corso della storia dell'uomo. A meno che questi non decida di cambiare il punto di partenza, a far ritorno ossia a fare il cominciamento con l'essere per la salvezza dell'essente che dal tempo aspira all'eternità*[208].

* * *

Para terminar con este punto que nos ha llevado más de lo que pensábamos, queríamos hacer mención a un estudio que acaba de

---

[208] Cornelio FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*..., cit., 130-131.

publicar A. Aresu acerca del *cominciamento* filosófico, enfocado desde la imagen griega de la primera y la segunda navegación[209]. Allí se señala que los griegos crearon, más bien creo, fueron inspirados para descubrir la metáfora de la navegación como imagen de la vida humana en general. Platón siguió profundizando esa bella realidad y la convirtió en símbolo del pensar humano, o mejor dicho de la peligrosa decisión de pensar por cuenta propia, que en la América de los grandes ríos llamamos navegar *contra-corriente*, virtud específica de los filósofos y de los políticos de fuste.

La "primera navegación" era para Platón la que se realiza con la ayuda del viento a vela desplegada, mientras que la segunda, era realizada cuando el viento amainaba, por lo que se debía usar de la fuerza de remos y remeros. Con esta segunda navegación, explica Aresu, es que se alcanzaban las ideas superiores, las realidades que en la antigüedad trascendían los meros fenómenos, o sea las realidades inteligibles. Es en uso de esta imagen que Platón afirma que quienes navegan aguas filosóficas lo hacen en una pobre balsa (como sería modernamente la *Balsa de la Medusa* de Delacroix), a la cual se aferran para salvarse a cada instante del naufragio. Es la altura de las verdades inteligibles lo que hace recurrir a Platón a una lingüística inspirada, deseando para los hombres una revelación divina que les permita atravesar sin riesgos el mar de la vida. Al parecer su corazón, en sentido supra-sentimental, atisbaba ya la Revelación.

En fin, ateniéndonos al mero campo filosófico, los hombres deben enfrentar el peligro de la verdad remando la *segunda navegación*,

---

[209] Cfr. Alessandro ARESU, *Filosofia della navigazione*, Bompiani, Roma 2006.

desarraigados de la seguridad de su casa y su ciudadanía, y enfrentar la infinitud del mar, que es como sabemos imagen de la infinitud del *esse*, y tratar de llegar mar adentro, lo más hondo posible. Pues bien, precisamente esa segunda navegación, sin los vientos del idealismo, el materialismo o la escolástica decadente, es la que intentó Fabro, fue ese su *cominciamento* riesgoso y nos llevó, para bien de todos sus seguidores, muy mar adentro.

PARTE SEGUNDA

EL DESARROLLO DEL ENS TOMISTA

EN LA VISIÓN DE CORNELIO FABRO

Capítulo III

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL ENTE

Dejando ya detrás la terminología fabriana, intentaremos ahora detenernos en lo que para él constituye el punto de partida tomista de la Metafísica, estrictamente hablando. Por ello, lo primero que es necesario decir, es que la respuesta al problema del comienzo, implicará ya en cierto sentido, su dirección y fin, ya que los cimientos en los que aquélla se asiente, harán depender todo el edificio de dicha ciencia arquitectónica.

Podríamos volver hacia atrás ante tan grande empresa, sin embargo, al recorrer las grandes obras del pensamiento occidental, vemos que en esta dificultad se han visto todos aquellos que han intentado buscar la causa última de la realidad y sus principios primeros.

La ciencia de la que nos toca hablar, fue bautizada hace más de dos mil años por Andrónico de Rodas, quien viéndose frente a los escritos aún inéditos del Estagirita, designó con este término a los catorce libros que, con diverso estilo y forma, seguían a los trabajos correspondientes de la φυσικά tratando aquéllos, acerca de los principios supremos de las cosas y su conocimiento. Con el correr del tiempo, se ha visto en la Metafísica a la ciencia que estudia el ser y los principios supremos trascendiendo inclusive lo corpóreo.

Tomada genéricamente, ella se ocupa de la realidad en su totalidad, o el absoluto mismo en el cual se fundamenta toda la realidad y nuestro conocimiento acerca de ella.

En cuanto a esta concepción embrionaria de la Metafísica, podrían estar de acuerdo desde Parménides a Hegel, pasando por Aristóteles y Santo Tomás, sin embargo, la noción que los filósofos en general tienen acerca de esta ciencia es normalmente diversa, puesto que si bien todos analizan al ser tomado genéricamente y en su mayoría comienzan desde él (con la infinitud de valencias que pueda tener), no todos lo entienden de la misma manera, como ya había intuido el Estagirita al adjetivarlo como un πολλακῶς[1]. Es por ello que intentaremos a lo largo de estas páginas, dar el sentido correcto a aquello que constituye el objeto propio de esta filosofía primera, en la visión del Aquinate, según Cornelio Fabro.

1. La Metafísica como ciencia del ente en cuanto ente

En toda ciencia, su objeto (formal) de estudio termina por definirla y clasificarla entre las demás, ya que aquella se aboca al estudio de una parte o aspecto de la realidad, dejando de lado el resto. Así, las ciencias particulares tienen sus objetos bien definidos, estudiando tanto el conjunto de la realidad determinada (objeto material o *subiectum*) como el aspecto bajo el cual se lo considera (objeto formal).

La Metafísica, lejos de estudiar una parte de la realidad, es la ciencia que estudia la realidad toda, como hemos dicho, fijándose en aquello que las cosas tienen en común y buscando su último fundamento.

[1] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV, 2, 1003 a, 33 y VII, 1, 1028 a, 10.

Se cierne desde la realidad que «es», es decir, desde las cosas que son, pero no en cuanto que son tal o cual cosa, sino simplemente en cuanto que son, por lo que también se la llama la ciencia del ser en cuanto ser o del ente en cuanto ente.

Los aspectos comunes que ella estudia, están presupuestos en las demás ciencias, ya que todas ellas parten desde un algo que "es", es decir, desde un ente; de allí que se relaciona con respecto a las demás, como la reina (*sive regens*) de las ciencias humanas[2].

Es la mismísima noción del ser en cuanto ser (τὸ ὄ ᾗ ὄν) o la noción comunísima de ser o "ser común", la que obra como objeto, sin embargo, puesto que éste posee múltiples significados, todo dependerá del significado inicial de "ser" (ente) que se tome para dar inicio y consecución a la ciencia dicha.

De aquí que el Aquinate, a quien seguiremos permanentemente bajo la poderosa luz del P. Fabro, diga que el *ens* es lo que se ha buscado siempre: «quod cum sit quaesitum et semper dubitatum apud philosophos "et olim" quantum ad praeteritum, "et nunc" quantum ad praesens, quid est ens»[3].

Es lícito entonces preguntarnos: ¿qué decimos cuando decimos *ens*?

Dejando la consideración etimológica para más adelante, digamos de una vez que, en la visión del Aquinate, el ente es un *id quod est,* donde el *id quod* hace referencia a la esencia, a saber, cualquier sujeto de una perfección, como un hombre, una quimera o una piedra,

---

[2] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, pág. 1.
[3] TOMÁS DE AQUINO, *In VII Metaph.*, lect. 1, nº 1260, pág. 317.

mientras que el *est*, como un sobreañadido, se refiere al *esse*, del cual también debemos dar cuenta. Pero: ¿a qué se hace referencia con el *est*?

> Ideo autem dicit quod hoc uerbum 'est' consignificat compositionem, quia non principaliter eam significat, sed ex consequenti: significat enim id quod *primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute*; nam '*est' simpliciter dictum significat esse actu,* et ideo significat per modum uerbi. Quia uero actualitas, quam principaliter significat *hoc uerbum 'est', est communiter actualitas omnis forme* uel actus, substantialis uel accidentalis, inde est quod, cum uolumus significare quamcunque formam uel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc uerbum 'est', simpliciter quidem secundum praesens tempos, secundum quid autem secundum alia tempora: et ideo ex consequenti hoc uerbum 'est' significat compositionem[4].

Así, en una posición del todo particular, vemos aquí de qué manera comienza a vislumbrarse, aunque en un ámbito puramente lógico, la posición tomista respecto al *esse* y la *essentia*. No solamente ente dice *esse*, sino que lo reclama como su fundamento, como su actualidad (*actualitas omnis formae*) o acto primero. Es decir, el *esse* "cae", para usar una figura fabriana, en una esencia que lo limita y así se nos presenta como la primera actualidad de la cosa.

En otro texto cercano al que comentamos, hay una posición del todo especial, no solamente por la determinación de las palabras, sino también por el tenor "subjetivo" que presenta. Intentando descifrar las palabras del Filósofo al tratar de la significación del *esse* en el juicio, nos encontramos con que *ens* no significa sino *quod est:*

---

[4] TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 5, nn. 391-407, pág. 31 (las cursivas son nuestras y las comillas del Aquinate).

> Et tamen maxime uidebatur de hoc quod dico 'ens', quia 'ens' nichil aliud est quam 'quod est', et sic uidetur < et > rem significare, per hoc quod dico < 'quod', et esse, per hoc quod dico > 'est'. Et si quidem hec dictio 'ens' significaret esse principaliter sicut significat rem que habet esse, procul dubio significaret aliquid esse; set ipsam compositionem, que importatur in hoc quod dico 'est', non principaliter significat, set consignificat rem habentem esse[5].

Es decir, *ens* no es otra cosa que *quod est*, y así como la *res* dice la esencia de la cosa, el *est* dice *actus essendi*, es decir, el ejercicio del *esse* en acto, cuya legitimidad ostenta por derecho propio. El *ens* se presenta así como un *esse* "siendo" (valga la redundancia), ejercitando la actualidad, actuando, por lo que principalmente significa *esse* y en oblicuo, cualquier *esse.*

2. Santo Tomás y el primado metafísico del *ens*

Tenemos hasta ahora, delimitado – aunque someramente – el campo donde se moverá la Metafísica tomista. Ella se determinará por el *ens* en cuanto tal, teniendo en cuenta tanto su continente como su contenido. Para el Aquinate, el *ens* en cuanto tal será el objeto de la metafísica[6] y principio *a quo* que se presenta como fundamento de nuestro inteligir y como primogénito de la realidad extra-mental. Es gracias a él que podremos ir resolviendo la realidad desde lo más simple a

---

[5] *Ivi*., lect. 5, nn. 361-371, pág. 31. Recordemos que Santo Tomás, poquísimas veces utiliza la primera persona para dar una opinión sobre algún tema. Aquí, como en otros lugares comunes que más adelante veremos, resalta la posición personal al decir «hoc quod *dico* est».

[6] «Oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti» (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, pág. 2).

lo más complejo hasta llegar a su mismo fundamento o principio, en donde, al decir del Aquinate, esta ciencia se convierte en divina[7].

Toda la Metafísica vive en él, como dice el padre Fabro: «Nell'opera gigantesca della speculazione tomistica, *il protagonista che per primo si affaccia alla nostra riflessione è il termine ens* col quale ha l'inizio il pensiero umano, comunque si svolga, nella teoria o nella pratica, nell'arte, nella scienza, nella morale e nella stessa teologia (...) al vertice della riflessione umana»[8].

Ahora, ¿cómo es que el *ens* se nos presenta y en qué medida podemos llamarlo punto de partida? Sabemos que nuestra actividad intelectual comienza con el presentarse (*aufstellen)* del *ens* a la conciencia, ya que pensar es pensar un "algo". En él la mente aferra la realidad extra-mental, de donde la aprehensión originaria o primaria, obra como un propulsor inicial – *primum fundamentum fundans*[9] – de todo el aparato cognoscitivo.

El Aquinate, especialmente en sus escritos juveniles, se apoya en Avicena para resolver la cuestión:

> Ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Auicenna in principio suae Metaphysice[10].

---

7 «Dicitur enim scientia divina sive *theologia*, inquantum praedictas substantias considerat. *Metaphysica*, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum» (*Ibidem*).

8 Cornelio FABRO, "Pensiero e linguaggio in S. Tommaso", *Homo Loquens. Uomo e linguaggio. Pensiero, cervelli e macchine*, Bologna 1989, 167.

9 «Questo primo in senso genetico rimane primo in senso di fondamento di ogni cognizione successiva» (cfr. Clemens VANSTEENKISTE, "Il metodo di San Tommaso", in Antonio LIVI (ed.), *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979, 163).

10 TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, Prologus, pág. 369. Otras huellas avicenianas pueden verse cfr. *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4, pág. 612; d. 38, q. 1, a. 4, pág. 905; *De Veritate* q. 1, a. 1, pp. 3-8. Ya en una obra un poco más tardía lo encontramos también cfr. *In I Metaph.*, lect. 2, nº 40, pág. 13.

> Dicendum quod sicut in demostrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando *quid est unumquodque*, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus in III Metaphysicae quod ens non potest esse genus[11].

Se hace necesario así hacer la reducción a algún principio por sí evidente al intelecto para poder conocer. Sin embargo, en la investigación del *quid est unumquodque*, parecería verse una llamada al estudio de la esencia, lo cual conduciría a desembocar en el concepto más indeterminado, a saber, al modo del *ens generalissimum* de la escolástica formalista o del idealismo moderno; muy por el contrario, la realidad y no los conceptos, es lo que primariamente se nos presenta "siendo" y es desde allí de donde comienza nuestra reflexión, como afirmara Gilson a principios del siglo XX: *res sunt*[12]. A modo de precaución, el P. Fabro explicaba a un joven auditorio lo que significa para él esta noción inicial-fundante:

---

[11] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1, pp. 4-5 (cursivas nuestras). Tanto el texto de *De ente et essentia* como éste de *De Veritate*, son casi contemporáneos y fueron escritos en la estancia del Aquinate en París. Si bien la formulación tomista cambiará respecto al *quod primo* (en adelante se dejará de lado la esencia para hablar sólo del ente), la intuición primaria del filósofo árabe será aceptada totalmente por Santo Tomás.

[12] «Le réaliste ne demande jamais à sa connaissance d'engendrer un objet sans lequel elle n'existerait pas. Comme l'idéaliste, il use de sa réflexion, mais en la maintenant dans les limites du réel donné. Le point de départ de sa réflexion doit donc être, ce qui est en effet pour nous le commencement de la connaissance: *res sunt*» (Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, texto bilingüe, Encuentro, Madrid 1997, 178).

> En la Metafísica tomista (...), la noción de ser (*entis*) es lo primero que cae en el intelecto, e incluye una duplicidad de sujeto (*quod*) y acto (*est*). En cambio, en la Metafísica suareciana: 1) El primer objeto del intelecto son las formalidades concretas; más aún, las mismas substancias singulares en su individuación, de las cuales 2) por sucesivas remociones "formales" se abstrae la noción de ser, indeterminadísima, indeterminable y como algo común a la substancia y al accidente, al finito y al infinito (...). Por tanto, el orden de la existencia es el orden de los hechos físicos; el orden metafísico abstrae de la existencia y es un orden de nociones y esencias. Lógicamente no se puede realizar el tránsito del orden metafísico al físico o real, porque el metafísico es con respecto al real como lo abstracto con respecto a lo concreto: las cosas del orden metafísico, en cuanto tales, prescinden del existir (*Dasein*)[13].

El realista deberá así partir de un principio evidente que no es sinó la realidad en su máxima crudeza. Las cosas son y se dan al conocimiento gracias a su fundamento intrínseco y último que es su *actus essendi;* no es sólo por la esencia que una cosa es conocida, sino *principaliter* por aquello que la hace ser; ahora bien, si bien el *ens* pueda ser la noción más común desde el punto de vista lógico, es también la más concreta, pues aferra el concreto existente que se compone de sus co-principios de acto y potencia, de continente y contenido: «ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis»[14]. Ente dice, implica el *actus essendi*, donde éste le "adviene" a la esencia como perfección participada y principal; de allí que se haga la distinción entre *ens* y *res:* el primero *dicitur esse,* el segundo *dicitur essentiae*. Uno, el fundamento de la realidad y otro, su contenido formal, de donde se excluye así cualquier posición esencialista, como aclarara el P. Fabro.

---

[13] Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*..., cit., 87.
[14] TOMAS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1, pág. 5.

Sin embargo, podríamos objetarnos que, puesto que la metafísica estudia todas las cosas que son en la realidad, ella tiene como principal objetivo el estudio de las *res*. La objeción es válida, pero puede responderse que, si bien *res* y *ens convertuntur*[15], no lo son *simpliciter:* cosa y ente significan en todo lo mismo, pero según diversos modos, ya que la primera designa la esencia o quididad, contrayendo la *notio entis,* mientras que el segundo alude al acto de ser, al real que es: «ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum»[16]. La extensión y cantidad de textos en los que Fabro alude a este primado metafísico del *ens*, pueden dar una leve noción de la idea tomista respecto a este *primum fundans*[17]. Por su referencia al *esse*, el *ens* se carga de contenido y subsiste gracias a aquél, siendo por ello el objeto absolutamente primero del conocimiento.

Se trata según Fabro del conocimiento de la presencia del concreto en su primera evidencia, aunque en su confusión inicial[18]. La importancia de la continua referencia del *ens* al *esse*, es crucial para comprender su primacía trascendental y fundante en el orden psicológico:

> Infatti per S. Tommaso l'apprensione originaria dello *ens* si presenta come *primum fundamentum fundans* per il conoscere fin dal primo cammino dello spirito nel suo contatto col reale. Si badi bene, perché invero si è riflettuto forse troppo poco, che qui non si tratta e soltanto

---

[15] Cfr. TOMAS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.* l. III, c. 8, pág. 21.

[16] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 2um, pág. 223. Paralelamente: «Hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen Unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes» (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 2, nº 553, pág. 155).

[17] Véase especialmente al respecto la cantidad de textos que el P. Fabro cita en su *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit.

[18] Cfr. Cornelio FABRO, "Problematica del tomismo di scuola (nel 100º centenario della nascita di J. Maritain)", in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 75 (1983), 192.

di un *primum* nell'ordine psicologico, ma insieme e soprattutto di un *primum* nell'ordine di fondazione o riflessione assoluta[19]

Ente es lo primero que se concibe y sin el cual nada puede ser captado

> Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo(d) nihil potest apprehendi ab intellectu[20]; «ens est prima intentio intellectus»[21]; «primum cadens in apprehensione est ens»[22]; «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes resolvit est ens»[23]; «cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus»[24]; «quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens»[25]; «primo autem in conceptione intellectus cadit ens»[26]; «intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens»[27]; «*primum* quod in intellectum cadit, est ens»[28].

El *ens* es el trascendental *fundans originarium*, el *principio intenzionante*[29] pues pone en movimiento el pensamiento en orden a conseguir la verdad de lo real. Y lo puede hacer porque es lo más real y actual, en cuanto indica la realidad concreta, donde el concreto es en acto no de cualquier manera, sino según la última determinación de la concreción que es el *poseer el esse* y aunque el ente sea comunísimo, sin

---

[19] Cornelio FABRO, "L'*esse* tomistico...", cit., 393.
[20] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*, d. 8, q. 1, a. 3, pág. 200. Al parecer la "d" del "*quo*(d)" que pusimos entre paréntesis, sería un posible error tipográfico de la edición de Mandonnet; la edición de Fiaccadori (Parma 1866, pág. 69), trae su paralelo con simple "*quo*". En adelante, cuando tengamos que volver a este texto, seguiremos usando la edición de Mandonnet, pero con la corrección predicha.
[21] *Ivi*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 8um, pág. 490.
[22] *Ivi*, d. 38, q. 1, a. 4, pág. 905.
[23] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pág. 5.
[24] *Ivi*, q. 21, a. 1. pág. 593.
[25] *Ivi*, q. 21, a. 4 ad 4um, pág. 603.
[26] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. Ia p., q. 5, a. 2, pág. 58.
[27] *Ivi*, Ia p., q. 16, a. 4 ad 2um, pág. 211.
[28] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, a. 7 ad 15um, pág. 244; cursivas del Aquinate.
[29] Así lo llama también el Estigmatino. Véase en especial Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 231, 232, 238.

embargo se dice concretivamente[30]. En cuanto *communissimum* es absolutamente indeterminado en la línea formal del contenido, pues no indica ninguna esencia en particular, ya que *id quod habet esse*, puede ser cualquier cosa. Pero también se dice *concretive*, pues es perfectamente determinado en cuanto al acto, al decir "ejercicio del acto de ser", acto de todos los actos, perfección de todas las perfecciones. Así, el *ens* satisface la exigencia de nuestra inteligencia, siendo el inicio del conocer y por lo tanto de la Metafísica, que es un cierto tipo de conocimiento.

Como hemos visto, en el plano gnoseológico el *ens* es lo primero «quod primo intellectus concipit quasi notissimum»[31]; todo lo que captamos con nuestra inteligencia pasa a través de este filtro. Sin embargo el texto no en vano añade *in quo omnes conceptiones resolvit*.

Esta nueva capacidad del *ens* desencadena aún su primacía psicológica, pues todo lo que se conoce se concibe *sub ratio entis*; así *ens* se extiende a todas las cosas. La *resolutio*, no se refiere a la extensión de la aplicación (*nominaliter)*, sino a la capacidad de concentrar en sí todas las notas o adiciones con las cuales el *ens* se acrecienta intensivamente. Se habla entonces de los dos sentidos de comprender al *ens*, a saber *nominaliter* (y así podemos decir que el *ens commune* es un tipo particularísimo de género, si puede llamárselo así) y *participialiter,* donde el *ens* se muestra en su máximo contenido metafísico y al cual nada puede serle añadido a modo de adición.

[30] «Ens quamuis sit communissimum, tamen concretiue dicitur» (TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Haebd.*, lect. 2, n° 95, pág. 271).
[31] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pág. 5.

Ayuda al esclarecimiento un texto paralelo, conciso y brillante, donde el doctor de Aquino deja entrever su genialidad en la captación del problema entero de la metafísica:

> Primum enim quod cadit in *imaginatione* intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in *credulitate* intellectus, sunt *dignitates*, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente *unite* et *distincte*, sicut in principio[32].

El *ens* cae en el intelecto y es *conditio sine qua non* de nuestro inteligir[33].

En cuanto a la expresión *unite et distincte* va ligada a la de *additione* y juntas dejan abierta la posibilidad de que otros conceptos se añadan a la noción de *ens*, aunque éste los prescinda[34].

Sin embargo, como las posibilidades de adición son muy variadas, Santo Tomás aclara qué tipo de adición no recibe el *ens*: «Sed enti non possunt addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens»[35]. Toda naturaleza es esencialmente *ens*, por lo que, si algo se le agrega, es para expresar modos de ser del mismo. Así, el *ens* se

---

[32] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*, d. 8, q. 1, a. 3, pág. 200; cursivas nuestras.

[33] En cuanto a las interesantes expresiones tomistas de *imaginatione* y *credulitate intellectus*, nos resulta esclaecedora la interpretación que hace Mons. Livi aplicándola a los primeros principios: «Come è nato, il termine *dignitates* equivale a *prima principia;* meno usuale è la terminologia che distingue una *imaginatio intellectus* da una *credulitas intellectus*: ma pensiamo che tali termini indichino rispettivamente l'esperienza materiale e la logica astratta o formale (o, se si preferisce, l'aspetto materiale-concreto dell'esperienza e l'aspetto formale-astratto della medesima esperienza» (Antonio LIVI, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*, Massimo, Milano 1992, 32).

[34] «Ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione» y da enseguida la explicación: «In intellectu enim entis non includitur ista conditio, sine additione; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a.1 ad 1um, pág. 219).

[35] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pág. 5.

contrae o determina en esta o aquella cosa, a la sustancia o a los otros géneros, incluyendo todo el campo predicamental, al mismo tiempo que exprime las nociones trascendentales implícitas en éste[36].

2.1. Una objeción tomista

Entendido esto, podemos buscar la respuesta a una cuestión que surge al hablar de la primacía del *ens* en nuestro conocimiento. En efecto, si según la antropología aristotélica, aceptada y afirmada por el Aquinate, el objeto propio del intelecto humano es la esencia de los entes materiales: ¿no quedaría el *ens* relegado a un segundo plano y subordinado a la esencia? En efecto, en el juvenil opúsculo ya citado se lee:

> *Ens autem et essentia* sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Auicenna in principio sue Metaphysice[37].

La objeción no escapa a la mente comprensiva del Angélico, quien da la respuesta no contraponiendo ambas nociones sino integrándolas y fundando una en la otra, con lo cual se convierte en una mera dificultad aparente. *Id quod et suum esse*, como intentaremos explicar más adelante, se corresponden con dos momentos del conocer no excluyentes, sino complementarios.

La *aprehensión del ente es inmediata* y constituye el primer paso en la captación de lo real. El niño cuando pregunta el qué de una cosa,

---

[36] Para un conocimiento de las fuentes que influyeron en el desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás, ver cfr. Abelardo LOBATO, *Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino*, in *Aquinas* 34 (1991) 203-222. Allí señala: «De hecho Tomás recorre una pista ontológica, otra antropológica, y una tercera que podemos designar como teológica. En la primera se trata de una comprensión de la *res*, en la segunda del *verum*, en la tercera se busca comprender el *bonum*» (*ivi*, 211).

[37] TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, Prologus, pág. 369; cursivas nuestras.

pregunta acerca de su esencia, mientras que el *ens* ha sido ya captado en un primer momento, sin el cual no podría preguntarse luego por su esencia. Aparece como un *primum*, sin que ello impida seguir avanzando a fin de alcanzar el contenido de lo real conocido, o sea de la esencia. Como dice Fabro: «La trascendenza di predicazione della nozione di ente, ammesso ormai che non è una semplice universalità logica, suppone che essa non abbraccia solo i contenuti formali dell'essere (l'essenza), ma anche i contenuti esistenziali da cui la determinazione dell'essenza è obbligata a prescindere. È una trascendenza, quella della nozione metafisica, di ricchezza e non di povertà»[38].

Este conocer ya implica reflexión acerca del ente en cuanto se explicita la esencia como tal, independientemente de su realización en el singular. Es el paso del pensamiento espontáneo al reflexivo.

> Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc es proportionatum intellectui nostro, cuius objectum est «quod quid est» ut dicitur in III de *Anima*. Unde illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse[39].

El ente y la esencia son captados en orden de realidad, a saber: primero se recoje "algo" *siendo,* con sus notas distintivas, para luego llegar por medio del proceso abstractivo a decir *qué* es ese algo.

* * *

---

[38] Cornelio FABRO, *Percezione e pensiero*..., cit., 586.
[39] TOMÁS DE AQUINO, *In lib. De Causis*, lect. 6, nº 175, pág. 47.

Como hemos venido observando, el *ens* no sólo es aquello que primero concebimos, sino también aquello que dice *principaliter esse*. Mientras que el «*esse* est inter omnia perfectissimum»[40] desde un punto de vista trascendental, el *ens* lo es doblemente, como afirma el P. Fabro:

> "Ente" è quindi il "semantema primario" sia nell'ordine statico (che implica la composizione dell'essenza reale con l'*actus essendi*), sia nell'ordine dinamico come primo fondamento della sostanza dell'operare, così che l'atto dell'operare è per partecipazione dell'atto di *esse*, quale atto primo della sostanza[41].

La inteligencia descubre los trascendentales en su avanzar sobre el fundamento y hace referencia siempre al *actus essendi* del *ens*, pues es el acto de los demás actos y de todas las perfecciones. Así *ens* en cuanto noción se recupera de su primera aparente inferioridad inicial, intensificando su significado, y pre-conteniéndolo todo. Es él lo que opera como sostén de los trascendentales y de los primeros principios que permiten al intelecto humano, intentar cualquier tipo de ciencia, desde la más incipiente a la más sublime como es la Metafísica.

Pero detengámonos ahora un poco más detalladamente en la consideración del ente como lo entendiera el P. Fabro, para luego poder fundar su posición de *prius* trascendental en el orden metafísico.

---

[40] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9um, pág. 192.
[41] Cornelio FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano 1997², tesis VI, 159.

Capítulo IV

EL ENS TOMISTA, SEGÚN FABRO

Puesto que antes de la metafísica están la experiencia y el conocimiento práctico, las ciencias y las artes, etc., es necesario definir el objeto primario de esta ciencia, a fin de basarnos sólidamente y afirmar un verdadero punto de apoyo para el ascenso hacia la cumbre del *esse*. Es por ello que deberemos ver, a la luz de la doctrina tomista iluminada por la inteligencia del P. Fabro, a qué nos referimos cuando decimos que el *ens* es punto de partida de la Metafísica y síntesis real que clama por un fundamento.

Todo filósofo que se precie de serlo, ha buscado las últimas causas de la realidad, resolviendo en lo que se considera sus cimientos y, de esta manera ha intentado una respuesta al complejo de realidades que se nos presentan. La problemática inicial de la Metafísica será entonces definir cuál y cómo sea esta realidad.

1. La noción inicial de *ens*

Como se ha dicho, será la noción de *ens* que entendamos al inicio, lo que nos permitirá seguir el camino adecuado para explicar su fundamento y el de toda la realidad. Nuestro enfoque inicial va a remontarse desde lo que es más evidente a nosotros a aquello que queda inicialmente desconocido o velado, para usar el término heideggeriano.

Es necesario entonces, tratar primariamente aquello que sea el sujeto primario de la ciencia, a fin de poder avanzar gradualmente hasta su fundamento último[1].

> Apprehendo quod est ens, quod sunt entia in mundo, ergo apprehendo simul quod est mundus et quod ipse sum in corpore et in mundo; ergo intelligo (vedremo 'come') quod ipsum esse est quasi fundamentum mundi et meipsius mundum considerantis, intelligo ipsum Esse (seu actum essendi), ut principium omnium entium[2].

Dado que el método de cualquier ciencia se toma de su objeto formal, en el caso τὸ ὅ ᾗ ὄν, para no caer en una noción equivocada, será necesario presentar aquello que Fabro entiende por el inicio de la Metafísica. Todo dependerá de este significado inicial y su modo de realizarse.

1.1. Noción gramatical

Ens es el participio presente del verbo *esse*, como caminante lo es de caminar y presidente de presidir. El participio presente indica un acto en acto, o sea un sujeto en un acto determinado, en ejercicio de ese acto; implica un sujeto y una acción: «Ente è un termine participiale di senso attivo, che indica in concreto l'esercizio di una formalità, quella dell'essere: ENTE allora è "ciò che è", Id quod est, come camminante è ciò che "cammina"»[3].

---

1 «Il punto di partenza è l'esperienza immediata, che fornisce l'evidenza dell'esistenza delle cose (*esse rerum*). Nel lessico tommasiano, dunque, la parola "*ens*" è il nome generico che ha come referente concreto gli "enti"» (Antonio LIVI, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, Quaderni di Filosofia, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, Comunicazioni Sociali, 2005, 22).

2 Cornelio FABRO, "L'Ateismo ieri e oggi", in *Asprenas* 3 (1980) 217.

3 Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 185.

La postura tomista inicial, parece también coincidir con el P. Fabro[4] al momento de aproximarse al entendimiento del *ens*[5].

El participio entonces, es tomado del verbo al cual se refiere como a su causa; es, en su concepción latina, un tomar parte, *partem capere* y *partem habere* (en alemán: *teilnehmen*, *teilhaben*), como explica el Aquinate:

> Est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur participare illud[6].

La forma del "participio" obra una especie de mediación entre el sustantivo y el verbo, como explica el P. Fabro, siguiendo a San Isidoro[7]. Más allá de lo verdadero de su posición, el Estigmatino no recalca que el participio es primeramente un adjetivo verbal que podemos traducir aisladamente como «el que esta siendo», «el siente», «el que tiene el ser», «el poseedor de ser», etc., pero nunca como «el ser», así como nunca traducimos el «cantante» por «el cantar»; ello sigue ocurriendo así aún si lo sustantivamos (en castellano, al mediar el artículo, adquiere un significado peyorativo o burocrático), de modo que nunca puede

---

[4] Cfr. Cornelio FABRO, "La problematica dello *esse* tomistico", in *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 112.

[5] «Ens igitur est cuius actus est esse, sicut viventis vivere. Sic enim se habent haec *tria* ad invicem, ens, esse et essentia, sicut vivens, vita et vivere» (TOMÁS DE AQUINO, *De Natura Generis*, c. 1, n° 476, pág. 177 ; cursivas del Aquinate). En cuanto a la autenticidad del *De Natura generis* como así también la del *De natura accidentis*, Fabro se apoya en los estudios de Grambann y Pelster (contra los de Mandonnet y Perrier) quienes se vuelcan por la posible autenticidad de dichos textos, al menos en cuanto a la doctrina que se enseña (cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*…, cit., 112).

[6] TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Haebd.*, lect. 2, n° 70, pág. 271.

[7] «Participium dicitur quod nominis et verbi capiat partes. A nomine sibi vindicat genera et causa; a verbo tempora et significationes; ab utroque numerum et figuram» (SAN ISIDORO, *Etymol.* I, 21, c. II; P.l. 82, col. 88, citado por Fabro en "Elementi per una dottrina tomista della partecipazione", in *Divinitas* 11 [1967] 559-560).

traducirse por «el ser», infinitivo del verbo ser y sustantivo en gramática. Ya por su semántica y función, el participio nos habla de una modalidad idiomática que toma una parte del verbo y otra parte del sustantivo al cual se añade o al que – pase el término – encarna. Todas estas aclaraciones prefilosóficas son de gran utilidad para valorar el acierto lingüístico y metafísico del Aquinate que prolonga a un ámbito superior la naturaleza gramatical y semántica de *ens*.

Sin embargo, no es a la fórmula gramatical latina a la cual debemos referirnos cuando hablamos de *ens*, ya que – como explica Fabro – la noción participial puede crear confusiones y hasta nociones totalmente antitéticas. Si nos referimos a un participar en sentido *cuantitativo*, esta participación afectará directamente al objeto de la participación, como si tuviéramos un terreno y lo participásemos entre varios propietarios, ello afectaría al todo, y así el participio *ens*, que se dice en orden al verbo *esse*, participaría de éste modificándolo o restándole algo de sí; por otro lado, si nos referimos al participar del *ens*, desde un punto de vista que Fabro llama *moral*[8], el objeto puede estar presente todo entero en los singulares participantes, puesto que éste se da a cada uno según un modo propio (como cuando decimos "participar" de la alegría o del dolor de alguien) y forma parte ya del recipiente.

A fin de evitar confusiones, el P. Fabro prefiere ir a las fuentes mismas del término; así, son una vez más los grandes griegos, quienes – quizás – conscientes del problema, habrían dado un significado lo suficientemente amplio como para evitar futuros inconvenientes:

[8] Cfr. Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...*, cit., 45.

> A «partecipare» corrispondono in greco due verbi μετέχειν e κοινωνεῖν, e i corrispondenti sostantivi μέθεξις, μετάσχησις, κοινωνία; meno frequenti μεταλαμβάνειν, μετάληψις: il greco non sembra quindi suggerire immediatamente «partem capere», «partem habere», ma piuttosto «habere *simul*», «habere *cum* alio», «communicare *cum* aliquo in aliqua re». Poichè spesso anche μετέχειν si costruisce con l'accusativo, la preposizione μετα perde ogni suo valore e il termine diventa sinonimo di ἔχειν, quale contrapposto a εἶναι, avvicinandosi così in un modo notevole al significato filosofico più rigoroso del termine[9].

De esta manera, la noción de *ens* en la filosofía griega y especialmente en la del Estagirita, es vista como un adjetivo verbal activo, que indica realidad, actualidad, *communitatem in esse*, un algo concreto que posee en común el ejercicio actual del acto de ser. El *ens* no es en el tomismo un participio en sentido vago, sino que se refiere a una actualidad (la más importante y determinante), como declarara el P. Fabro[10]. Así, en cuanto al contenido, el *ens* se muestra como participio de *esse,* indicando su actuación, es decir, su inserción en la realidad[11]. Ya desde su misma noción gramatical, como dijimos, el participio siempre dice una cierta *comunitas,* posesión y ejercicio de una cierta actualidad, siendo por esa actualidad, denominado como tal.

[9] *Ivi*, 46.
[10] Cfr. Cornelio FABRO, "L'*esse* tomistico...", cit., 404.
[11] «*Ens* (equivale a) *id quod est*, a *id quod habet esse*, e su queste chiarificazioni di grammatica non ci sono controversie» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 173).

1.2. Formalmente considerado

Siguiendo los pasos del P. Fabro[12], desde un punto de vista formal, normalmente se atribuye cierta entidad a algo, de la siguiente manera: a) *Fenomenológicamente* decimos que algo "es" respecto de todo aquello que puede ser sujeto de una afirmación o negación; aquí entran desde los seres de razón a las privaciones, pasando hasta por Dios y las quimeras y así, podemos afirmar que "hombre" es una especie, o que Pedro es ciego o – inclusive –, podemos decir que el mismo mal o la nada poseen cierta "entidad". Esta es la posición tomista según la aplicación, es decir, la *predicación* del término; b) *Propiamente*, sin embargo, decimos solamente ser a lo real, a saber, la substancia y al accidente, al creador y lo creado, a la causa y el efecto[13]. Se indica en este sentido, el ente *in actu exercito*. Este *ens formaliter sumptum,* propiamente no es objeto de ciencia, sino que es la misma realidad en acto y objeto de experiencia (tanto interna como externa) y constituye el presupuesto continuo y fundamento de la metafísica. Por ello dice el P. Fabro que «la

---

[12] Aunque no compete al tema de nuestra tesis, simplemente hemos decidido adoptar la postura más madura de Fabro el referirse a la clasificación del *ens* tomista; no entraremos por lo tanto en la polémica al interno de la escuela tomista sobre la consideración del *ens nominaliter* (la *essentia* suareciana) y el *ens participialiter* (la *existentia* cayetana). Decimos simplemente que Fabro ha propuesto un nombre diverso al hablar del *ens*, en especial, para no perder de vista la distinción real de *essentia* y *esse* en los entes creados. Traemos para uso de los estudiosos, el texto más importante de la polémica donde Fabro propone una nueva nomenclatura: «Si potrebbe forse sostituire alla terminologia di *ens nominaliter* ed *ens participialiter* quella di *ens materialiter* ed *ens formaliter* (...). L'ens *materialiter* è l'ente "pensato" come il sinolo di essenza ed *esse* e perciò indica *l'esse* solo "*in actu signato*" (come sintesi in atto pensata... ch'è l'oggetto della metafisica); l'*ens formaliter* indica invece l'ente in atto "*in actu esercito*" (come "sintesi in atto di fatto" ch'è l'oggetto dell'esperienza immediata e scientifica). È chiaro allora che il concetto di *ens* su cui opera la metafisica, lo *ens inquantum ens*, è l'*ens nominaliter* o meglio l'*ens materialiter sumptum* nel senso indicato, anche se le due espressioni di "*ens in quantum ens*" e di "*ens materialiter sumptum*" sembrano in contrasto: infatti l'*ens* si fa a noi intelligibile nei suoi modi e gradi soltanto dai modi e gradi dell'essenza, ai quali è fatto corrispondere l'*esse* (finito-infinito, sostanza e accidente...). L' "*ens formaliter sumptum*" non è oggetto di scienza, ma è la stessa realtà in atto ed è oggetto di esperienza (esterna e interna) a cui rimanda la riflessione e costituisce perciò il presupposto continuo e il fondamento della metafisica» (Cornelio FABRO, "La problematica dello *esse* tomistico...", cit., 116; el pasaje se encontraba ya insinuado en su *Curso de Metafísica*, cit., *Apéndice*).

[13] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 1, pp. 369-370.

metafisica tomista è riflessione sull'esse dalla cui presenza è attuata la coscienza e illuminata nel suo cammino per il disvelamento della verità come "manifestazione dell'essere"»[14]; c) *Principalmente*, decimos ente del ser "principal", es decir, del Creador[15], de la substancia y la causa; de la substancia espiritual y de la primera causa con mayor propiedad que de las substancias corpóreas, como también de las causas segundas. Esta primacía surge de la misma naturaleza de las cosas, o sea de su perfección y de sus grados. Por tanto, aunque el *esse* sea el acto de la esencia, no es sino desde esta última que resolvemos de perfección en perfección hasta llegar al *esse* como su fundamento. A partir de la natura misma del sujeto se conoce el modo de ser y por consiguiente, por reflexión, su actualidad última, a saber, su *actus essendi*. El conocimiento de la esencia es, por tanto según Fabro, la clave de la metafísica tomista[16].

1.3. Realmente considerado

En su contenido metafísico propio, *ens* significa «*id quod est*», «*rem quae habet esse*», lo que tiene *esse*: «Ens dicitur quasi esse habens»[17]; «'ens' nichil est aliud quam 'quod est'»[18]. Pero como es una palabra simple y a la vez participial, primero significa el sujeto o una cierta natura y luego el acto de ser de este sujeto o natura, o más bien, lo significa secundaria y connotativamente. *Ens* equivale a "lo que es" (*quod est*), donde *quod* la cosa (res) y "es" hace referencia al *actus*

---

[14] Cornelio FABRO, "La problematica dello *esse* tomistico...", cit., 116.
[15] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 24, a. 1 ad 1um, pág. 576; *S. Th.* I^{a} p., q. 4, a. 3 ad 3um, pág. 54, et alia.
[16] Cfr. Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*..., cit., 20. Ello no significa que dicha ciencia deba detenerse simplemente en el estudio de las esencias, sino que la naturaleza de las cosas obran a modo de *puentes* para alcanzar su fundamento último, a saber, el *esse ut actus*.
[17] TOMÁS DE AQUINO, *In XII Metaph.*, lect. 1, n° 2419, pág. 567.
[18] TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 5, nº 363, pág. 31; el resaltado es del Aquinate.

essendi de la misma. De modo que en la noción de *ens* se expresa ante todo y principalmente "la cosa" y luego el "*esse*", porque la cosa lleva "*esse*". Es sólo por medio de una reflexión que luego se vislumbra que, en absoluto el *esse* es acto y la cosa potencia, la cual de ningún modo existiría si no tuviera o participara del *esse*. Sobre este tema volveremos más adelante.

2. El itinerario del *ens*

Siguiendo el *iter entis* que Fabro expone en su *Nozione metafisica di partecipazione*, vemos que al presentar la visión tomista de *ens,* el Aquinate se refiere constantemente al significado que Aristóteles le asigna, especialmente en el libro V de su *Metafísica*, donde se distinguen: a) un ser extra-mental («*extra animam*») que corresponde a los modos reales predicamentales, b) un modo de ser que existe solamente en la mente, a saber, la verdad y finalmente c) el ser que significa un ser en potencia o en acto.

Así, el P. Fabro trae a colación los tres significados de ser que Santo Tomás apunta en su comentario a la Metafísica:

> a) Essere in sé si dice in tutti i significati che l'essere ha nelle figure della categoria; poiché tanti sono i modi in cui si dice, e altrettanti sono questi significati. Ora, poiché dei predicati alcuni significano che cosa è una cosa, altri la qualità, altri la quantità, altri la relazione, altri il fare o patire, altri il dove, altri il quando, essere in sé si dice nello stesso modo di ciascuno di questi significati…
>
> b) Di più, l'essere e l'"è" significa che "è vero"; il non essere, che "non è vero, ma falso", e questo tanto per l'affermazione, quanto per la negazione.

c) Di più, l'essere e "ciò che è" nei casi su menzionati; si può dire tanto per significare la potenza, quanto l'atto[19].

Sin embargo, Fabro demuestra el giro del Aquinate, quien lejos de quedarse en el ámbito predicamental aristotélico[20], da una nueva interpretación en su postura respecto del significado de ente. Ya en su juvenil comentario de las *Sentencias,* Santo Tomás, presentaba tres significados distintos de "ser" (ente) con una precisión que mantendrá sustancialmente durante toda su vida:

> Sed sciendum est quod *esse* dicitur tripliciter. *Uno modo* 1) dicitur esse ipsa *quidditas vel natura rei*, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse: definitio enim quidditatem rei significat (corrisponde esattamente al primo significato di Aristotele). – *Alio modo* 2) dicitur esse, *ipse actus essentiae*; sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed *actus primus*. – *Tertio modo* 3) dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod *est* dicitur copula – (è il secondo significato di Aristotele) –. S. Tommaso precisa la natura dell'*est* copula «et secundum hoc est in intellectu componente et dividente *quantum ad sui complementum: sed fundatur in esse rei*, quod est actus essentiae**,** sicut supra de Veritate dictum est»[21].

Fabro llama la atención al decir que en este texto juvenil, aparecen no sólo la distinción entre el *esse* como cópula del juicio (ya

---

[19] ARISTÓTELES, *Metaph.*, Δ, 7, 1017, 22-27, 31,33, citado por Fabro en *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 186.

[20] Al respecto, Tricot anota que «les dix catégories sont multiples et séparées et ne participent pas, comme chez Platon, à un genre suprême. On sait que, pour Platon, l'univers sensible et le monde des Idées constituent une seule hiérarchie de genre et d'espèces, avec, au sommet, l'Être ou l'Un, auquel toutes les réalités subordonnées participent. Aristote, au contraire, pratique dans l'Être, qui perd sa dignité de principe pour n'être plus qu'un πολλακωΠς λεγόμενον, des coupures décisives» (ARISTOTE, *La Métaphysique*, ed. et tr. par Jean TRICOT, Vrin, Paris 1991, Δ, 7, 1017 a, 25, nota 2, I, 271).

[21] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1[um], citado por Fabro en *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 187. Las cursivas son de Fabro.

vista por el Estagirita) y el *esse* real, sino también del *esse* como «acto de la esencia»[22].

Nos encontramos en una dimensión totalmente nueva respecto de aquélla de Aristóteles; Santo Tomás expandirá y profundizará las intuiciones del gran genio griego, continuándolo expansivamente. Para el Estagirita el primer y fundamental significado del ente, es aquél que se refiere a la esfera predicamental, de la cual la sustancia es el *princeps;* es el *ens* en su esfera predicamental el punto de partida de la metafísica: «per Aristotele l'ens, che è oggetto proprio della metafisica, è quello «*nominaliter sumptum*», quello cioè che si riferisce all'espansione categoriale della realtà, e che resta perciò comune e trascendente, a suo modo, a tutte le categorie»[23]; es el ente tomado en su esfera nominal el que no demanda un acto de la esencia y permanece así en una esfera predicamental, aunque se resuelve, eso sí, siempre en lo real.

La distinción posterior de *esencia-esse* que hará el Aquinate, dará la posibilidad de remontarse del ente concreto, a su fundamento que da razón de aquél y lo sostiene como su causa. El *ens*, por concreto que sea, es un *habens esse* que no da razón de sí mismo y pide necesariamente un fundamento donde resuelva su actualidad. Así, *ens* no dice simplemente la formalidad ejerciéndose, como cuando se dice, por ejemplo en el plano predicamental, que «Pedro es hombre» y que realiza una parte de la

---

22 «In questo testo appare non solo la distinzione dell'esse come copula, dell'esse reale ma anche dell'esse come atto dell'essenza di cui è atto, come si rileva dall'applicazione immediata che S. Tommaso ne fa a proposito della relazione: "Dico igitur, quod cum dicitur: Ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere, intelligitur de esse quod est quidditas rei, quae definitione significatur: quia ipsa natura relationis per quam constituitur in tali genere est ad aliud se referri; et non intelligitur de esse quod est actus essentiae; hoc enim esse habet relatio ex his quae causant ipsam in subiecto secundum quod esse non refertur ad aliud sed ad subiectum, sicut et quoddam accidens"» (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^{a} p., q. 3, a. 4 ad 2um; *In III Sent*., d. 6, q. 2, a. 2; cfr. *ivi*, ad 4um; *S. Th.* III^{a} p., q. 17, a. 3; citado por Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 186).

23 Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 186.

humanidad, sino que, sobre todo y principalmente, *ens dicitur esse,* y no – *principaliter* – esencia. Santo Tomás es explícito respecto de lo dicho. Esta aclaración es fundamental, a fin de no perderse en un desvío esencial que llevaría a la filosofía a la consideración de diversas formalidades sin una resolución en lo que es verdaderamente fundante. Aquí citamos algunos textos a fin de tener una primera visión general de la temática a tratar[24]:

> Si quidem hec dictio 'ens' significaret esse principaliter sicut significat rem que habet esse, procul dubio significaret aliquid esse: set ipsan compositionem, que importatur in hoc quod dico 'est', non principaliter significat, set consignificat eam in quantum significat rem habentem esse (...). Ideo autem dicit quod hoc uerbum 'est' consignificat compositionem, quia non principaliter eam significat, set ex consequenti: significat enim id quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute[25].

> Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine «rei» secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse[26].

> Nomen autem *rei* a quidditate imponitur, sicut nomen *entis* ab esse[27].

> Ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis»[28].

---

[24] Sobre el análisis de los textos y la captación del *ens* y del *esse*, nos ha resultado de gran valor la lectura y guía del artículo ya citado de Christian FERRARO, "La conoscenza dell'*ens*…", cit.
[25] TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 5, nn. 366-371 et 391-395, pág. 31 (comillas del Aquinate).
[26] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, pág. 944.
[27] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.* l. I, c. 25, pág. 77; las cursivas son del Aquinate.
[28] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1, pág. 5.

Cum dicitur 'diversum est esse et quod est' distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit: *nomen autem entis ab actu essendi sumitur*, non ab eo cui convenit actus essendi[29].

Ens autem non dicit quidditatem, sed *solum actum essendi*, cum sit principium ipsum[30].

El *ens* es entonces para el Aquinate un *id quod habet esse*, y por ello, porque es «realidad en acto» es lo que tiene el valor de un principio absoluto[31]. Veamos ahora los pasos de la reflexión tomista.

3. Los pasos de la reflexión

El P. Fabro propone ciertos pasos[32] a partir del pasaje del *Comentario a las Sentencias* que acabamos de citar, donde las distintas nociones de *esse* presentan grados, tanto en su evidencia como en la comprensión de sus notas. Una primera noción es aquella que despierta al intelecto humano en su primer contacto con la realidad. Es ella un fruto de una abstracción «quasi formale»[33], según Fabro[34]: «da una particolare percezione di ordine concreto» (*ens in communi*), cuya noción se extiende más y más con el análisis de la experiencia que nos pone de frente a nuevos seres capaces de ser conocidos. Se trata de una noción confusísima de ser, como cuando el niño se pregunta: "¿qué es esto?", sabiendo de la existencia de una "cosa", pero desconociendo qué sea

---

29 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1 ad 3um, pág. 7; las cursivas son nuestras.

30 TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 4 ad 2um, pág. 223.

31 «La realtà singola e la realtà in generale, s'identifica con l'intelligibile e ha contro di sé il "non-ens" ch'è l'irreale, l'impossibile, l'inintelligibile. La proprietà di *ens* è di essere il primo e l'ultimo nel processo di riduzione *concettuale* del reale, perché la *ratio entis* è la "formalità" prima che fonda l'intelligibilità di ogni altra realtà ed ha perciò valore di principio assoluto» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 172).

32 Cfr. Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 186.

33 Sobre la evolución del pensamiento fabriano acerca de la aprehensión originaria de la dupla ens-esse, véase el artículo ya citado de Christian FERRARO, "La conoscenza dell'*ens*…", cit.

34 Cfr. Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 186.

(*Dingsein*). Esta noción se caracteriza por la referencia o reducción a los objetos de la experiencia directa. Es una noción vulgar y todavía confusa, pero sin embargo ya diferenciada. Por medio de la experimentación, el hombre distingue los seres y casi connaturalmente los llama diversamente; clasifica, pero no conoce o no busca inicialmente el principio propio de distinción, sino que simplemente se contenta con las diferencias fenoménicas. Posteriormente, ya en un estadio que podríamos llamar filosófico, son distinguidos netamente los dos elementos de lo real: *quod* y *est*. De esta manera es captado entonces:

a) El *esse formal,* como un "ser algo en acto" (*Etwassein*); es una esencia existente (*esse in actu*), la sustancia:

> L'essere, come esistenza, infatti è da noi «toccato» e vissuto nelle oscure intuizioni della sensibilità e nella presenzialità effimera che hanno in noi gli atti all'anima nostra, e mai penetrato dal nostro intelletto intuitivamente nella sua profonda attualità. È strana, ma è pur questa la condizione del nostro intelletto: esso arriva a comprendere direttamente solo l'essenza, e non coglie l'esistenza che entro un'essenza, secondo la fisionomia di questa[35].

b) El *esse actual* (*esse ut actus*) como acto de la esencia que fundamenta la realidad existente, como *actus essendi*; es realmente acto y lo que hace que la esencia "ex-sista" y donde a su vez, se fundará la verdad «*fundatur in esse rei, quod est actus essentiae*»[36]. Se trata del principio o acto que permite que la esencia sea.

c) Finalmente, el *esse lógico*, como verdad (*Wahrsein*).

---

[35] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 194.
[36] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*., d. 33, q. 1, a. 1 ad 1um, pág. 766.

Se puede llegar así, por medio de una cierta reflexión intensiva, a una noción de *esse* que es la síntesis en cual vienen a encontrarse unidas todas las formalidades y perfecciones particulares con la remoción de toda potencialidad. Se trata de una noción terminal de ser en la cual se coordinan y subordinan las diversas formas y modos del ser.

Si bien estas precisiones son importantes, lo genial del P. Fabro, será hacer notar el pasaje entre la noción de *esse in actu* a *esse ut actus*, es decir, del significado de *esse* como esencia y del *esse* como acto de ser, para llegar luego a la síntesis nocional de toda formalidad, donde queda fundada toda la metafísica.

* * *

Por lo visto hasta aquí, podemos decir que en la metafísica tomista, el *ens* significa de suyo, tanto una forma que tiene *esse* en acto (*essentia* o *suppositum, esse in actu*), como el *esse* en cuanto tal (*ipsum esse* o *actus essendi*»).

a) Primariamente significa aquello que cae en el intelecto absolutamente a modo de actualidad («significat enim id quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute[37]»). "Es", dicho en absoluto, significa "ser en acto" (*esse in actu*). b) Pero también co-significa la composición, porque no la significa principal sino consecuentemente. Es la actualidad de toda forma que no es sin este fundamento que le permite salir de la nada a la realidad. Así, *actus*

[37] TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 5, n° 394-395, pág. 31.

essendi se expresa como representado y no como ejercido por un sujeto (como un "*habens esse*"). c) Finalmente, por medio de la demostración *a posteriori* y gracias a la doctrina de la participación, llegamos a aquello que no está sometido a la experiencia de manera directa o absoluta, y así *esse* significa *principaliter* Aquél que por derecho propio ejerce el ser: Dios.

> In notione thomistica *entis* (nominaliter suscepti = obiectum metaphysicae) quam unam putamus vere authenticam, utrumque includitur, et essentia et esse, illa ut principaliter significata, hoc ut connotatum sed a quo impossibile est quocumque modo abstrahere, quin ipsa ratio entis evanescat. Unde impossibile est rationem entis abstrahere, quia methodus metaphysicae non est abstractio sed separatio, et quia iam notio entis et quaecumque metaphysica notio dualitatem (notionalem) importat formae (seu subiecti) et actus. Sic omnes metaphysicae determinationes procedunt et tendunt ad determinationem habitudinis essentiae ad esse: essentia ingreditur in ordine entis non in quantum essentia, secundum quod remanet in ordine possibilium, sed secundum quod actuatur per esse sibi conveniens[38].

Se va configurando de esta manera una delimitación cada vez más acabada de la noción de ente. Nos vemos obligados a recorrer el *iter entis* que antes mencionábamos, para poder dar luego razón de su primacía no sólo formal, sino real, en el inicio de la ciencia que lo estudia. Siguiendo dicho camino, veremos ahora su vida íntima, sus partes, para poder definirlo aún más claramente y poder así, captar mejor su calidad de *princeps* en el proceso metafísico.

---

[38] Cornelio FABRO, *Cursus Methaphysicae*..., cit., *Epilogus Breve.*

Capítulo V

ESSE UT ACTUS: FUNDAMENTO DE LA METAFISICA TOMISTA, SEGÚN FABRO

Una vez vista la posición fabriana acerca del *ens* tomista, intentaremos ahora considerar su noción principal, a saber, aquello por lo cual un ente es tal, no ya desde el punto de vista formal, sino especialmente desde su punto de vista real. Es la pregunta que el mismo Fabro se hace: «come mai l'essere finito, che in quanto finito non dovrebbe esistere, esiste di fatto?»[1]. Para ello nos serviremos del análisis que el Estigmatino hace acerca de los textos tomistas más relevantes.

El complejo del *ens* que hemos visto posee según Fabro un doble momento, a la hora de considerarlo: en un primer momento que podemos llamar *fenomenológico* el metafísico se encuentra con la clara visión aristotélica que se preguntaba: ¿qué "cosa" es eso (*quid sit*)? y ¿por qué eso es? La respuesta en el ámbito del Estagirita, estaba condicionada inicialmente por la posición en la realidad que al Filósofo le tocó enfrentar: no sólo su posición frente al realismo exagerado de los platónicos, sino también las limitaciones propias de un genio que no ha alcanzado la revelación cristiana posterior. En su respuesta, la forma o naturaleza de la cosa es lo que hace ser en acto al real, terminando por

---

[1] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 200.

resolver así el inquietante cuestionamiento acerca del fundamento. La filosofía, sin embargo, avanza y seguirá avanzando, por ello que un gigante en los hombros de otro gigante como fue Tomás de Aquino, realizará luego una segunda resolución, única hasta el momento.

Se trata del interrogante acerca de aquello que hace que lo real *sea* de hecho, lo que llevará al Aquinate a plantear su posición respecto del *esse ut actus* del *ens*.

1. Las nociones de *esse*

1.1. La noción inicial de *esse*

En la visión tomista podemos indicar una "progresión" en la noción tomista de *esse*: Hay una "noción inicial" de *esse* (como de *ens*), que Santo Tomás indica alguna vez como «esse commune»[2] donde el *esse* puede indicar cualquier realidad o actualidad. A esta noción, Fabro la llama «inicial» porque es, en el orden semántico, similar a todas las filosofías, ya que expresa la instancia de toda filosofía que es el intento de determinar la verdad del ser en cuanto ser.

En segundo lugar, puede hablarse de una noción *metodológica* del *esse* en cuanto "acto" del ente o como principio realizador de una formalidad o perfección real. Aquí se determina la relación de la esencia al *esse*, donde el *esse* expresa la actuación o realización de la esencia en algún orden determinado. Modernamente, Mons. Livi lo expresa con estas palabras:

---

[2] «*Ens commune*, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes universales causae» (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, pág. 2 ; cursivas nuestras).

> Due sono infatti le forme storiche della metafisica, e diversa è in una caso e nell'altro la sorte che il metodo adottato riserva alla filosofia della conoscenza. Da una parte, esiste da sempre, cioè fin dagli albori della filosofia, una metafisica su base empirica e che si avvale di un procedimento di tipo anipotetico-deduttivo, una metafisica che procede a partire dall'esperienza del mondo e che per questo potremmo chiamare "ermeneutica dell'esperienza"; poi, a partire da Descartes, esiste anche una metafisica di tipo razionalistico, che relega nel dubbio o nell'insignificanza la realtà del mondo che è oggetto dell'esperienza, e si rinserra nell'analisi delle categorie del pensato e dei modi del pensiero. Ben diversa è la sorte della gnoseologia nell'uno e nell'altro caso. Tommaso è il prototipo di una impostazione del primo tipo, così come Hegel e il neoidealismo rappresentano la forma più compiuta della metafisica del secondo tipo[3].

Sobre el tema volveremos más adelante en detalle.

Intentaremos dar ahora la posición de la noción metodológica de *esse*, en cuanto acto de la esencia.

1.2. El *esse* como *actus essendi*

Quizás en la metafísica tomista no haya nada más interesante para estudiar e investigar que la noción que el Aquinate tiene acerca del *actus essendi*. Como dice Fabro, es el *esse* que es casi "tocado" por nosotros, siendo como es su condición, extraña y misteriosa, como ha intuido Heidegger, ya que nuestro intelecto en este *status viatoris*, comprende siempre por naturaleza, la esencia de un ente "siendo", pero no directamente su acto.

Es importante resaltar, sin embargo, que cuando hablamos del *esse ut actus essendi*, no se trata solamente de la *ex-sistentia* («id per

[3] Antonio LIVI, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*..., cit., 12.

quod aliquid constituitur extra suas causas»); esto es más bien su efecto. La filosofía tomista ha logrado trascender el simple aparecer, la formalidad específica, a saber «ciò per cui (*quo*) ogni formalità può essere indicata come reale, cioè distinta, non solo nozionalmente, da ogni altra, ma «separata» realmente in natura, è l'atto dell'essenza»[4].

> Esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis que in decem generibus continentur[5] (...) «esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas et humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam *esse*»[6] (...). «Omnis res est per hoc quod habet esse»[7].

No se trata en la visión del Aquinate al *esse* como una formalidad más, sino que se trata de lo propiamente constitutivo del ente, siendo llamado por ello *lo más íntimo*, la forma de las formas. Es lo más íntimo en cada cosa, al decir de Santo Tomás: es «inter omnia, esse est illud quod immediatius et *intimius* conuenit rebus, ut dicitur in libro De Causis»[8]. O también, «esse autem est illud quod est magis *intimum* cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt»[9].

Se trata también del *complemento de la forma*: «Dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet forme existentis, siue sine materia siue cum materia. Et quia est *completio*

---

[4] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 195.
[5] TOMÁS DE AQUINO, *Quodl.* IX, q. 2, a. 2, n° 40, pág. 94.
[6] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^a p., q. 3, a. 4, pág. 42.
[7] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. I, c. 22, pág. 68; cfr. *Quodl.* II, q. 3, a. unicus ad 2um, pp. 219-220.
[8] TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, q. 9, n° 139, pág. 79; cursivas nuestras.
[9] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^a p., q. 8, a. 1, pág. 82; cursivas nuestras.

omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse»[10]. Es además *la forma de las formas* y el acto de todos los actos: «Ipsum autem esse est complementum substantiae existentes: unumquodque enim actu est per quod esse habet»[11]. O inclusive, «illud autem quod est *maxime formale omnium*, est ipsum esse»[12]. «Nihil enim est *formalius* aut simplicius quam esse»[13]. «Esse autem est magis *intimum* cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur»[14]. Siendo también el primer bien y lo más perfecto en cuanto que es acto de las demás formalidades: «Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio»[15].

En cuanto a las distinciones históricas que se han intentado hacer y a las cuales el P. Fabro ha combatido con su "tomismo esencial", podríamos distinguir innumerables internas de escuelas, pero ello escaparía ya de nuestro ámbito. Simplemente citemos una vez más un texto que, según el P. Fabro[16], es definitorio respecto de la noción tomista de *esse*, sea por la delicadeza de las expresiones, sea porque es citado en un mismo lugar tres veces distintas en primera persona:

> Hoc quod dico *esse* est *inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia*. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam

---

[10] TOMÁS DE AQUINO, *Quodl*. XII, q. 4, a. 1, n° 27, pág. 404.
[11] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. II, c. 53, pág. 391.
[12] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. Iª p., q. 7, a. 1, pág. 72; cursivas nuestras.
[13] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. I, c. 23, pág. 70; cursivas nuestras.
[14] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, pág. 25 (cursivas nuestras); cfr. *S. Th*. Iª p., q. 105, a. 5, pág. 475.
[15] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. Iª p., q. 20, a. 2, pág. 254. Asimismo, «ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico *esse* hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse» (*Ivi*, q. 4, a. 1 ad 3um, pág. 50).
[16] Cfr. Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 196.

> humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet *esse*, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum (...). Et per hunc modum, hoc *esse* ab illo *esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius [cap. V de div. Nomin.] quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse[17].

Fabro aclara que la noción del *esse* se nos presenta *dupliciter*, a saber,

a) Como noción plena de toda las formas y perfecciones, es decir, como *esse intensivo formale*, y en ella se basa y culmina la posición de tipo escotista o suareciana, que podría inclusive coincidir con la noción inicial de *esse*.

b) Como acto de todo acto que emerge sobre la nada y se muestra como causa de la esencia, es decir, mostrándose como su perfección última.

> L'esse può essere considerato sia in astratto, come in concreto: a) in astratto, viene a coincidere con l'«esse maximum formale» che è termine dell'astrazione intensiva ed è il plesso di tutte le perfezioni formali e trascendentali; considerato invece b) in concreto, è l'atto proprio di ogni formalità particolare, onde è bensì ciò che vi è di più perfetto in un essere particolare, ma resta imperfetto a confronto dello

[17] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9[um], pág. 192; cursivas del Aquinate.

> esse che attua una formalità di ordine superiore: poiché ogni formalità è in qualche modo una partecipazione dello splendore divino. L'essere ha voluto umiliarsi, ci si passi la metafora, ad attuare anche le più infime forme, rassegnandosi al loro grado[18].

Así, la esencia que "pide" *esse* y aunque sea de por sí lo más adecuado *quoad nos*, por más perfecta que sea, no será real de por sí, sin su acto de ser, ya que asilada, no da razón de su ser. Es el *actus essendi*, por definición, lo que hace "real" todas las cosas y actúa toda formalidad, encontrándose como inherente a las cosas. La gran pregunta de Fabro, que da un salto cualitativo en la filosofía tomista respecto a la aristotélica, es un problema de derechos, a saber: «come mai l'essere finito, che in quanto finito non dovrebbe esistere, esiste di fatto?»[19]. El mismo Fabro responde con la noción de participación, aplicada en un doble aspecto, a) como causalidad extrínseca: ejemplar, eficiente y final y b) como composición intrínseca real en el orden del ser.

Esta calificación tomista del *esse*, obliga aún más a abandonar definitivamente la *existentia* y las tesis y terminologías que están conectadas con ella. Al leer que es el *esse* lo "más íntimo" a la cosa y no la esencia o la forma que determina al *esse*; que el *esse* se encuentra "más profundo"; que conviene a todas las cosas en el modo "más íntimo e inmediato", se comprende porqué en los otros textos el *esse* ha sido llamado al mismo tiempo acto *primero* y *último*. Es acto "último" porque el *esse* actúa a un ente que presupone ya constituido en sí en su concreta singularidad la cual abraza no sólo los principios sustanciales sino también aquellos accidentales:

---

[18] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 198.
[19] *Ivi*, 200.

Esso quindi nell'ordine formale viene per ultimo da cui alla fine dipende onde, per l'appunta, l'esse è stato detto (...) "maxime formale, formalissimum". E' anche, e proprio per questo, atto "primo" perché è in atto per l'esse ch'è l'*actus essendi*, come l'uomo è razionale per l'anima spirituale[20].

La esencia recibe el *esse* de un tercero que no puede ser jamás excluido, so pena de perder su existencia. Tanto ella como el *esse* son causados (creados y conservados) y es por éste que el *ens* está unido a su principio supremo y creador como la potencia al acto propio y constitutivo. Es por ello que Santo Tomás señala al *esse* participado como lo "más íntimo" y "más inmediato" y "más profundo" que la misma esencia porque es el término propio de la causalidad divina en el ente:

Esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur[21].

Ipsum esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus[22].

Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt[23].

Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius conuenit rebus, ut dicitur in libro De Causis[24].

Si Dios es más íntimo a las cosas que las mismas cosas, y el *esse* es su efecto propio, estático e inmanente al ente, entonces aquello que es

---

[20] Cornelio FABRO, "La problematica dello *esse* tomistico...", cit., 117.
[21] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4.
[22] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 7, pág. 58.
[23] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I[a] p., q. 8, a. 1, pág. 82.
[24] TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, q. 9, n° 139, pág. 79.

más actual y presente en las cosas es el *esse* participado, en el sentido intensivo y exclusivo (como acto de la esencia) del que tratamos. Al respecto, el mismo P. Fabro ya en el ocaso de su vida y frente a un grupo de entusiastas estudiantes, nos dejaba un texto brillante con una interpretación alegórica del texto paulino:

> Nosotros (...) comenzamos por aferrar el plexo *ens*. ¡El plexo *ens*! Formalmente: *id quod habet esse*. El plexo *ens*: nosotros estamos circundados, envueltos atrapados, compresos, inmersos en él, – me parece que es claro lo que intento decir – . Es decir: *no es que nosotros entremos y salgamos del ens; estamos allí***.** O sea aplicad a la noción de *ens* lo que San Pablo dice de Dios. En el Areópago de Atenas San Pablo ha hecho una estupenda lección de metafísica y dice a estos grandes filósofos históricos citando uno de sus poetas: *"In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus"*; pensad en Dios. ¡¡¡Pero nosotros no somos Dios!!!. Lo vemos todos los días; yo lo estoy experimentando ahora que estoy defendiéndome ante vosotros. Y sin embargo, sin embargo, el gran poeta latino *"Est Deus in nobis"*: en nosotros hay algo de incorruptible, de indestructible, de luminoso, de infinito, que nos trasciende aún mientras permanecemos en el límite. ¡Es este el misterio del hombre! ¡Por esto hacemos filosofía! ¡Y viva la filosofía![25].

Dios no es más la Forma simple y pura del Bien, aislada en la posesión de sí, ni la simple Vida o conocimiento absoluto que no vive más que de sí misma, sino que es el *esse purum* que todo lo sostiene, todo lo mueve y todo lo envuelve. Así como la forma *emerge* sobre la materia así el *esse* emerge sobre la esencia; y así como la forma se puede separar de la materia y ser solamente forma, así el *esse* se puede separar de la esencia y ser *esse* puro, *esse separatum.*

[25] Cornelio FABRO, "Nuestra Patria de estudiosos es la verdad", in *Diálogo* 15 (1996) 18-19.

1.3. La determinación del *esse ut actus*

Como hemos visto, el *iter entis* nos lleva permanentemente hacia su fundamento. No podemos, como dice Fabro, sino "movernos" siempre al interno del *esse*, ya que dependemos de éste como la causa que participa la perfección y que posee para sí la suma de las mismas. Hemos visto cómo paso a paso, por medio de la noción metafísica de participación, se ha ido resolviendo de formalidad en formalidad hasta llegar a lo que constituye el fundamento del ente, que no es otra cosa que el *esse* recibido de su creador.

En uno de los trabajos quizás más maduros del Aquinate[26], no solamente por la datación[27], sino por la claridad respecto al tema que tratamos, se demuestra la distinción en el plano creatural de las nociones de *essentia* y *esse*, tanto en las creaturas más elevadas como los ángeles como en las más bajas dotadas de materia; el *esse* aparecerá siempre con su significado más profundo, en cuanto que es acto de la esencia. En este pequeño opúsculo acerca de los ángeles, el Aquinate cuando debe referirse a Dios, lo hace subyaciendo la presencia del término *esse* como acto, sin temer llamar a Dios como máximo ente: «Primum autem principium quod Deum dicimus est maxime ens»[28]; ni tampoco sustancia: «prima substantia quae Deus est»[29]. Y ésto porque en Dios, ente y sustancia no deben entenderse como limitados por una esencia: «Dei

---

[26] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis Separatis.*

[27] Los biógrafos más autorizados del Aquinate (cfr. Torrell, Spiazzi Weisheipl, etc.) se hallan de acuerdo en datar el opúsculo acerca de la naturaleza angélica entre los años 1271 y 1273 (aprox.) momento en el cual el Doctor Angélico se desempeñaba como Maestro Regente, tanto en Roma como en Napoli.

[28] TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis Separatis*, c. 9, n° 150, pág. D58.

[29] *Ivi*, c. 16, n° 90, pág. D69.

substantia est ipsum eius esse»[30]. De todas maneras, para evitar equívocos, prefiere utilizar el lenguaje de Dionisio que habla de Dios como el *ipsum esse supersubstantiale*[31]; siendo puro *esse* no sufre ninguna composición o limitación: «Esse autem eius est unum simplex fixum et aeternum»[32], donde todas las perfecciones se concentran en el *esse*: «simpliciter respectu totius esse infinita virtus non est nisi primi agentis quod est suum esse et per hoc est modis omnibus infinitum»[33].

En cuanto a los entes es tanto o más claro aún: a la base está la doctrina de la participación, según la cual aquello que participa o que recibe tiene razón de potencia, mientras que lo participado tiene razón de acto: «omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu, id enim quod recipitur ut participatum oportet esse acum ipsius substantiae participantis»[34]. El *esse* es participado y mientras que las cosas no son el *esse*, lo poseen como su acto principal: «Est igitur in quocumque praeter primum et ipsum esse tanquam actus, et substantia rei habens esse tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse»[35]. La composición se da entre *id quod* y *esse*.

Santo Tomás, encuentra la posibilidad de completar la posición boeciana, traduciendo la noción lógica del mártir de Pavía en un algo real:

> Deinde cum dicit: *Ipsum enim esse* etc., manifestat praedictam diuersitatem tribus modis. Quorum primus est quia ipsum esse non

---

[30] *Ivi*, c. 14, n° 15, pág. D65.
[31] Cfr. *ivi*, c. 18, n° 85, pág. D72.
[32] *Ivi*, c. 14, n° 35, pág. D65..
[33] *Ivi*, c. 10, n° 185, pág. D61.
[34] *Ivi*, c. 3, n° 25, pág. D46.
[35] *Ivi*, c. 8, n° 185, pág. D396.

significatur sicut subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus. Vnde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; sed id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit siue de currente quod currat inquantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens siue id quod est sit inquantum participat actum essendi. Et hoc est quod dicit quod *ipsum esse nondum est* quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, sed id *quod est*, *accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est atque consistit*, id est in seipso subsistit[36].

La noción de participación expresa por tanto en la especulación tomista el último punto de referencia. Mediante la nueva noción del *esse* la dupla *ens per participationem* y *ens per essentiam* asumen un valor aún más radical que el de la dupla acto y potencia. Por tanto la auténtica noción tomista de participación exige distinguir el *esse* como acto no sólo de la esencia que es su potencia sino también de la existencia, que es el *hecho* de ser y por tanto un "resultado" y no un principio metafísico. Está fuera de dudas que el momento trascendental de la creación alcanza a todo ente "puesto" en la realidad y en éste, tanto la *esencia* como el *esse*: «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti»[37].

Desde el punto de vista de la fundación trascendental, la función de la esencia con respecto a la función del *esse*, es distinta, aunque ambas vienen de la nada mediante el único acto creador de Dios: «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu

[36] TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Haebd.*, lect. 2, nn- 45-60, pág. 271 (cursivas del Aquinate).
[37] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 17um, pág. 41.

creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia»[38], pero con una notoria subordinación de la *essentia* al *esse*: «Hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens, unde sicut habet esse per participationem ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia quia communius, cum dicantur non solum de essentia sed etiam de eo quod per essentiam subsistit et iterum de ipsis accindentibus»[39] .

* * *

Es el *esse* el acto que constituye el término propio de la causalidad trascendental (creación, conservación, etc.) y es en virtud de la directa causalidad sobre el *esse* que Dios obra inmediatamente en cada operante[40]. Por tanto la derivación del *esse* participado del *esse* por esencia es directa como acto fundado por el Acto fundante: el *actus essendi* participado, precisamente en cuanto participado, es intrínsecamente dependiente de Dios y permanece empero siempre en acto, mientras no sea aniquilado. Por esto compete a Dios en su totalidad ser causa del *esse*, poseyéndolo en plenitud al punto de ser su mismo ser y participándolo con total libertad y por pura benignidad, debiendo las creaturas corresponderlo con sus actos a respetar sus naturalezas. Veremos más adelante las consecuencias del camino contrario.

---

38 *Ivi*, q. 3, a. 5 ad 2um, pág. 49.
39 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 5 ad 6um.
40 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. I^{a} p., q. 8, a. 1, pág. 82.

Una vez trazadas las líneas principales de la dirección del *esse* tomista, toca ahora adentrarnos en su captación por parte del hombre.

Capítulo VI

APREHENSIÓN Y TRASCENDENTALIDAD DE LA DUPLA ENS–ESSE

Hemos analizado en los capítulos anteriores, los principios constitutivos de la realidad. Allí, el *ens* en cuanto tal, se nos presentaba como objeto de la metafísica y su principio; toca ahora considerar más de cerca el reclamo que permanentemente el P. Fabro hiciera a lo largo de toda su vida, a fin de dar razón a la modernidad de la urgente necesidad de volver a un tomismo esencial anclado en el *esse*.

1. Hacia la búsqueda del *ens*

Entre la monumental obra del sacerdote estigmatino, hay un pequeño trabajo publicado originalmente en inglés[1], donde se plantea a fondo el problema de la filosofía moderna y su posición frente al inicio. Allí, el P. Fabro se encarga de desenmascarar el moderno principio de inmanencia oponiéndole la más pura trascendencia del *ens*. Será sólo su verdadera noción y aprehensión originaria, las que podrán salvar a la filosofía de la crisis en la que ha caído[2].

La posición del *ens* tomista frente a su *oppositum per diametrum* de la metafísica de corte hegeliano, declara la emergencia total de aquél

[1] Cfr. Cornelio FABRO, “The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of the Metaphysics”, in *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969.
[2] «This key is undoubtedly *ens* (being) and there can be no other» (*ivi*, 319).

como *primum cognitum*. La dupla *ens-esse* se opondrá decididamente al moderno vacío del concepto («the 'most generic' thought»[3]), equiparable a la Nada y falto de todo contenido.

Como hemos notado, la inquietud permanente de Santo Tomás acerca del *ens*, es del todo notoria[4]. Se trata ni más ni menos del fundamento y su puesta en acto lo que ha preocupado al Aquinate hasta en sus últimos escritos[5]. Así, en el ya citado *De ente et essentia*, iniciando la flamante carrera docente, se vislumbraba ya la actitud intelectual de rescatar verdades eternas. En este caso sigue la aseveración de Avicena:

> Dicemus igitur quod *ens* et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione quae non acquiritur ex aliis notoribus se, sicut credulitas quae habet prima principia ex quibus ipsa provenit per se et est alia ab eis sed propter ea[6].

Analizando esta posición, Fabro tiene para sí que, si bien la posición aviceniana es correcta, no llega a dar todavía los fundamentos últimos de su razón. Aunque se trata de una declaración con gran intuición, según Fabro[7], lo que tanto Santo Tomás como Avicena entienden por *ens,* es del todo diverso, ya que en este último, el *ens* es visto simplemente como un concepto más «hoc quod dicitur quod res est id quod potest aliquid vere enunciari»:

---

3 *Ivi*, 320.

4 Si se presta atención a la cronología de los textos tomistas, el opúsculo *De ente et essentia*, redactado entre 1252-1256, es uno de los primeros escritos del Aquinate (cfr. Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002, 350).

5 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis Separatis*, c. 9, pp. D56-D59.

6 AVICENA, *Metaphysica*, l. I, c. 5; ed. Venice, 1508, fol. 72 rb, citado por Cornelio FABRO in *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 334. Véase el paralelismo que se da en esta época entre el texto aviceniano y el ya citado cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*, d. 8, q. 1, a. 3, pág. 200.

7 «First of all, not one but three notions are in play: namely, *ens*, res, necesse *esse*, which reveal the ontologist and Platonizing background that is characteristic of Avicennian speculation, while St. Thomas insists on and stops with *ens*» (Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 335).

> Once again – and the observation concerns the very structure of the whole problem – *ens* and *res* divide the entire intentional field into the two spheres of the actual and the possible, of real and logical being[8].

Ni siquiera el *necesse esse* del filósofo árabe, está según Fabro a la altura de las necesidades. En Avicena, el *esse* del *ens* no es el acto del ente ni subsiste por sí mismo; no es el fundamento principal y subsistente de los entes subsistentes, sino que las cosas serían más bien «modos de ser de la esencia» y en general de los predicamentos. Más aún, el *esse* no será entonces el *esse ut actus,* sino el *esse in actu*, olvidando así al verdadero *esse* necesario: «*Esse* for Avicenna is not *esse-actus* or better still *esse-ut-actus*, but *esse-in-actu* and Avicenna thus has become, with his master Alfarabi, the one *responsible for metaphysical formalism*, that is, for the uprooting of man from direct contact or essential connection with being and of being from man, which forms the constitutive principle of consciousness as capacity for presence»[9].

Las posiciones de sus antecesores no dejan de preocupar al Aquinate, quien en uno de sus textos más maduros como son las *Quaestiones disputatae,* desarrollará desde una perspectiva del todo original su posición respecto del punto de partida del conocer. Como vemos siguiendo a Fabro, es especialmente en el texto de *De Veritate*[10] donde se pueden distinguir tres momentos en la captación del ente, a saber a) el aparecer mismo, b) su omni-comprensión actuante de sí mismo y c) su expansión intencional en las esferas predicamental y trascendental. Pero veamos ahora el modo propio de la captación del *ens*.

---

[8] *Ivi*, 336.
[9] *Ivi*, 337.
[10] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pp. 3-8. El núcleo dicha doctrina se encuentra ya en otros lugares comunes, cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, pág. 200; d. 19, q. 5, a. 1, pág. 486.

2. El método fabriano propio para la captación del plexo *ens-esse*

A fin de comprender más en profundidad, permítasenos simplemente añadir lo que para el P. Fabro significa el método propio de la Metafísica. No se trata antes que nada, ni de un método intuitivo ni demostrativo, sino, por el contrario *resolutivo*, donde se va en búsqueda de la causa o fundamento último de la realidad. El método consiste en pasar de las determinaciones más vagas a las más propias y profundas, yendo de perfección en perfección, de potencia en potencia y de acto en acto, hasta llegar al acto último y primero que es el *esse*.

Tal pasaje no puede darse sin una aprehensión directa. No consiste ni en una intuición pura, ni en un proceso demostrativo; todo el proceso presenta una directa relación con la aprehensión inicial del *ens*. Existe una primer emergencia del *esse* ligada al *primum cognitum* (*esse in actu*) que da lugar posteriormente a una segunda por la que se llega a su acto más radical (*actus essendi*).

> Si può dire (...) che dalla sintesi implicata nel concetto di *ens* si dipartono due significati di *esse,* l'uno come essenza o atto formale e l'altro come *actus essendi* e tutti e due sono universalissimi: nell'esperienza *dell'ens est ens* c'è l'immediatezza di qualche natura in atto che ha cioè l'*esse* (...) l'*esse* quindi s'impone alla coscienza come l'atto che pone e attua in se stessa la cosa[11].

Podríamos hablar de una doble *resolutio*, una de orden gnoseológica que se da de manera totalmente espontánea, donde todo lo que se presenta en la realidad, es captado *sub ratio entis* (desde un perro

---

[11] Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 64.

hasta la misma nada), y otra de orden trascendental, donde encontramos el fundamento último del concreto en su *esse ut actus.* En cuanto a la primera, Santo Tomás es claro al respecto[12]:

> Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et *in quod omnes resolvit* est *ens*, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex *additione* ad *ens*[13].

Que las concepciones del intelecto se resuelvan en el *ens*, significa que todo el universo intra-mental, es concebido como un algo que «es» (tenga la entidad que tenga) totalmente diverso uno del otro, aunque con una cierta semejanza o *communitas* dada en el *esse*. Presuponiendo esta distinción («additio enim distinctionem praesupponit»[14]), consecuentemente[15] se dan en adición al *ens,* todas las demás concepciones, sean *expresas*, donde se manifiestan los diversos modos de ser del ente, o *generales*, de donde se deducen *ad intra* sus propiedades trascendentales[16].

La *resolutio* gnoseológica o espontánea, es totalmente natural y sin esfuerzos, se da connaturalmente y es el método por medio del cual conocemos inicialmente. Sin embargo, simultáneamente el ente es tomado en su concretización y finitud como un finito que no da razón de sí mismo; éste se presenta pobre, pobrísimo frente a la multiplicidad y

---

[12] Al respecto Fabro dice «it is neither analysis nor synthesis but *reductio*» (Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 338). Entendemos para este planteo *reductio* y *resolutio* pueden ser usados como sinónimos, como el mismo Aquinate lo hace (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.* l. IV, c. 54, pág. 173, et alia).
[13] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1, pp. 4-5 (cursivas nuestras).
[14] *Ivi*, q. 2, a. 1 ad 1um, pág. 40.
[15] El *unde* es aquí consecuencial.
[16] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pp- 3-8.

diversidad de sus pares; por ello es que se torna necesario, si se hace filosofía, una *resolutio* en un plano diverso, a saber, el trascendental, retornando al fundamento último: el *esse* ya no se presenta como un «que» común, sino que se impone como acto último, principio y motor de la realidad; es la *resolución en lo fundante*, o como decía Fabro: «a process of intensive and comprehensive foundation»[17].

La *resolutio* y la posterior *additio ad ens* son propias de la Metafísica: «that process proper to metaphysics which contains at the same time the two opposed processes of *analysis* and *synthesis* as an interior dividing up and recomposing within the original comprehensive intentional unity which is precisely what *ens* is»[18]. En Metafísica se da el *análisis* y la *síntesis* dentro de la unidad comprensiva intencional del ente; es también en este sentido τὸ ὄν puede ser llamado πολλακῶς[19]; tenemos así, por un lado, el inicio o fundamento metafísico y noético:

> Quanto al *cominciare*, molti inclinano a far precedere alla percezione l'analisi critica del giudizio (...) ma siccome tale analisi è stata fatta oramai molte volte e spesso ha finito per sopprimere la prima, ho creduto bene di procedere in senso inverso, *che è il più naturale,* perché «la realtà e prima vissuta che classificata» ed i contenuti concreti hanno immanenti, anche gli astratti, mentre non può esser vero il contrario. Il punto di partenza sia quindi il *fatto* della percezione[20].

El ente que se percibe, sea el que sea, viene tomado siempre como ente. El infante que apenas abre sus ojos a la realidad extra-mental, probablemente lo primero que perciba sea el amor y cariño de su madre;

---

[17] Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 337.
[18] *Ivi*, 338.
[19] «Τὸ δὲ ον λέγεται μὲν πολλακῶς» (ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV, 2, 1003 a, 33 y VII, 1, 1028 a, 10).
[20] Cornelio FABRO, *Fenomenologia della percezione*..., cit., 27-28.

ella será captada en primer lugar como un «algo», es decir, como un ente distinto de sí. La razón de bondad, de «bien-para-mí», de sujeto amado, es todo un añadido posterior y totalmente plausible de perfección. Las cosas se conocen *inquantum sunt in actu* según su participación respecto del *esse*, dándose la irrupción en la esfera del conocimiento.

> Poiché le cose si conoscono *inquantum sunt in actu*, il primo oggetto del conoscere non è la *simplex apprehensio* secondo l'essenza, ma l'*apprehensio* sintetica o semplice, secondo l'atto di *esse* che è precisamente la realtà dell'atto assoluto nella sua purezza e perfezione emergente. È ad esso, cioè al concreto che è l'*ens*, che compete allora di essere il *primum cognitum*[21].

La primacía del *ens* entonces es doble: en el orden real-trascendental, el *ens* interrumpe la realidad por su actualidad total, mientras que en el orden gnoseológico, obra como el *princeps fundans* de nuestro conocimiento, ya que no hay nada en la inteligencia antes que el *ens*, ni siquiera el vacío de la conciencia, y ello porque la noción del *ens* no proviene desde otra, no es derivable.

Es por esta *adición al ente* que cada cosa pertenece a la realidad[22] y será la manera de aprehenderlo lo que determine la forma de predicarlo.

3. La aprehensión del ente

La realidad se presenta abruptamente frente a nuestros sentidos, los cuales la padecen de manera totalmente pasiva; ellos son los primeros protagonistas en la captación de lo real, recogiendo la realidad tal como le

---

[21] Cornelio FABRO, "Problematica del tomismo di scuola...", cit., 195.

[22] «Being thus embraces each and every thing and every aspect of anything whatsoever, because it is by insertion into *ens* that each thing belongs to reality» (Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 339).

viene dada e impuesta desde afuera. Remontándonos así desde esta organización sensorial inicial, veamos cómo es que el príncipe de la realidad es aprehendido.

Según la visión tomista, llegamos al ente de dos formas, que corresponden a dos esferas diversas de nuestro conocimiento:

a) La primera es la esfera del *conocimiento fenomenológico-óntico* de los predicamentos y es el conocimiento predicamental, el cual es el modo propio y determinado del ente[23].

> Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super *ens* aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus[24].

La sustancia con sus predicamentos es la que comienza a mover el engranaje del pensamiento. Es el *ens*, la sustancia, lo que se entiende como realidad en acto y fundante; es desde ella que dependerá todo el engranaje posterior de la inteligencia para conocimiento en acto de cualquier realidad.

El ente es captado como fenómeno que se nos presenta en la esfera intencional y del cual aprehendemos primeramente los accidentes que nos dan a conocer la sustancia y en la cual todo se resuelve dentro del

---

[23] «Substantia est ens simpliciter et per seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia» (TOMÁS DE AQUINO, *In VII Metaph.*, lect. 1, nº 1248, pág. 316).

[24] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pág. 5 (cursivas nuestras).

plano predicamental. Es ella uno de los tantos modos de ser de los que el Estagirita mencionaba en su libro IV de la *Metafísica*.

b) La segunda esfera intencional es el *conocimiento analógico de los trascendentales* cuyo origen y función se encuentran en la vida de la mente. Estas propiedades del ente en cuanto tal, constituyen la actuación fundamental de la conciencia y la fundación permanente de su total expansión interior en la experiencia.

> Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque *ens in se*; alio modo secundum quod consequitur unum *ens* in ordine ad aliud[25].

Vemos entonces que, mientras que en la esfera de los predicamentos resulta un empobrecimiento y casi una caída del ente, en la articulación de los trascendentales hay una ascensión hacia la cúspide de la perfección. Es allí donde se da la razón de ente propiamente, resolviéndose en ésta sus propiedades intrínsecas como en su fundamento. Tanto desde la *res,* que dice su esencia, al último de ellos, todos se resuelven en el *ens* como en su causa; se expresa allí la primer actuación absoluta del *Esse,* dado que *ens sumitur ab actus essendi*[26].

Los trascendentales explicitan lo que está implícito en el ente puesto; en la determinación de *res,* un contenido del *ens,* ya está anunciada implícitamente la distinción real de acto *(esse)* y contenido *(essentia)* o sujeto apropiado y sujeto del acto de ser. Es éste, según

---

[25] *Ibidem*.

[26] «The first is that res with the other transcendentals, inasmuch as they follow upon *ens*, are in "some manner" already contained in *ens* and in the most intimate manner, as their foundation and root. The formal reason is that in *ens* is expressed the first absolute acuation of *esse*: *ens* surnitur ab actu essendi» (Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 341).

Fabro, el nervio central de la metafísica tomista en su contraposición al formalismo escolástico y al principio de inmanencia moderno; *ens* es lo captado primariamente por nuestro intelecto y se refiere tanto al contenido como al continente, la *res* y su *esse*, el participante y lo participado, como ya hacía notar el Angélico[27].

Ens, y este es su sentido más profundo, se dice siempre en orden al *esse*. El presentarse de lo real golpea abruptamente la esfera cognoscitiva para mostrar inicialmente su *entidad*: «eso es», «tiene *esse*», «es algo». Toda la captación del ente viene a ser una captación del ser participado.

«Hoc autem nomen ens significat ipsum esse»[28]; no es, como denuncia Fabro, lo que tiene «*ordinem ad esse*», esto es, como una esencia con orden al ser. La visión del Aquinate es totalmente diversa: «non ab eo cui convenit actus essendi»[29]. Ciertamente que en el *ens* están incluidos tanto la esencia como el *esse*, contenido y acto, pero el *esse* que está significado en la forma participial del *ens* según Fabro, se encuentra como el acto de toda forma y esencia. Es el *esse partialiter* en la realidad extra-mental el que obra como causa primera tanto del ser en sí como del conocer. Es desde el inicio de la especulación metafísica que Santo Tomás reconoce en el *esse ut actus*, el carácter fundamental y el núcleo

---

[27] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1 ad 3[um], pp- 6-7; et «cum dicitur verum est id quod, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi» (*ivi,* ad 1[um], pág. 6). Añade a esto Fabro «this meaning of *esse* as actus essendi, which is given here in its most explicit form, stands, for this reason, apart and is what we indicate as *esse ut actus* to distinguish it from *esse in actu*, which belongs to the *real essence or essence as realized*, and so much the more from the *esse formale* of the essence taken in itself as content of being. Thomas, although progressing through the years in a deepending of the transcendentality of *esse* as act, grasped the need for it from the start» (Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 342).

[28] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 2, nº 556, pág. 155. Aquí el Aquinate se encuentra parafraseando y continuando la postura de Avicena, quien añadía un cierto aditamento a la sustancia.

[29] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1 ad 3[um], pág. 7.

de toda especulación filosófica. Es el acto lo que permite ser a la potencia, aunque se nos manifieste inicialmente acotado y participado.

Es este el descubrimiento genial de Santo Tomás, que lo destaca de todas las corrientes hasta el momento conocidas. Es la resolución en lo más íntimo pero a la vez lo más oculto; el ente principalmente se dice del «ser», como caminante se dice de quien camina.

> Just as *loquens* is the one who speaks and *ambulans* the one who walks, so, and primarily, the participle *ens* signifies the act of being: primarily, because *esse* is what makes every act to be in act. What is surprising and what must engage our attention in this Thomistic grounding of metaphysics is its absolute newness that makes it distant from all the state schemata of classical thought and the extrinsecism of scholasticism (Arabic and Christian). Moreover, after the failure of modern philosophy of immanence that has dissolved being into the becoming of the act of consciousness by scattering it into the meaninglessness of happening and thus taking from philosophy its essential task of the determination of the truth, the perspective of *ens* according to Thomas truly constitutes that *Anfang* of absolute grounding that Hegel sought after in vain and that Heidegger points out as the sole path of salvation for thought[30].

Es el *ens* el que permite el ascenso al *esse* y no al contrario, salvando de esta manera la conexión con el finito-real y no cayendo en el inmanentismo generalizado del infinito-irreal de la filosofía moderna.

4. La trascendentalidad del ente y la fundación del acto metafísico

La crítica moderna del «retorno al fundamento» o de la recuperación del ser como fundamento último de la filosofía, ha sido

[30] Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 343.

plenamente expuesta por el P. Fabro, de quien podemos extraer las líneas constitutivas más sobresalientes[31].

1) La *absoluta prioridad del ente* sobre los trascendentales, como el núcleo semántico-metafísico original. El ente no sólo es *quasi notissimum*, sino que es la referencia y fundamento de las demás propiedades del ente en cuanto tal, las cuales se fundamentan *supra intentionem eius*.

2) La *pura trascendentalidad del ente* como «contenido constitutivo» de cada acto inteligente en sus formas reflexivas y espontáneas y, en primer lugar, en las dos ramas fundamentales de la vida del espíritu que es la conciencia (*verum*) y la virtud (*bonum*). Tanto la verdad como el bien, expresan el dinamismo de la expansión intencional del *ens*, como lo llama Fabro[32].

3) La *esencial y mutua interconexión del ente con la conciencia* y de la conciencia con el *ens*, como un corolario a los dos puntos precedentes. En efecto, el *ens* no puede entenderse sino como *verum* y *bonum*, en cuanto se relaciona al intelecto o a la voluntad. La correspondencia entre el modo de ser y el modo del conocer o querer, es siempre en virtud del *primum apprehensum*. Sin éste no hay ni verdad ni bien posible, en el sentido clásico de los términos.

4) La eficacia trascendental del *ens* como un fundamento activador del completo orden intencional. Todo lo que comprendemos, lo

[31] Véase especialmente para ello el magistral artículo que venimos citando.
[32] Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 344.

comprendemos bajo razón de ente, como señala el Aquinate en distintos lugares comunes[33].

5) Además, el *ente es el fundamento último de los primeros principios*, ya que hasta el mismo principio de no contradicción se entiende bajo esta *ratio.* El P. Fabro, siguiendo al Aquinate explica que «it is St. Thomas himself who speaks of *ens* as the ground of the first principles, which he traces back to the principle of contradiction which in turn he founded on *ens...*: a Primum principium indemostrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur»[34].

La cuestión acerca del principio constitutivo, no puede ser resuelta sino por medio de esta «aprehensión originaria del *ens*», que Fabro entiende como el *synolon* o *plexo resolutivo* de una doble dialéctica: la una irá desde el pensamiento como relación de conciencia al ente y la otra como relación de la esencia al acto de ser[35].

En cuanto a la visión de Fabro sobre las líneas esenciales que deben seguirse para la correcta fundamentación de la metafísica, podemos resaltar:

a) *La aprehensión del ens, como apertura infinita original de la mente*. El hecho de que el ente sea absolutamente el *primum cognitum*, hace que sea el primer pensado en cuanto recibido desde la realidad

[33] «Sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*, d. 8, q. 1, a. 3, pág. 200); «nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens» (*In IV Metaph.*, lect. 6, nº 605, pág. 168); «unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit *ens*» (*S. Th.* I[a] – II[ae] p., q. 55, a. 4 ad 1[um], pág. 353; cursivas nuestras); «cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit» (*ivi*, q. 94 a. 2, pág. 169).

[34] Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 345.

[35] «This mission cannot be accomplished with the *ens-essentia* of Avicenna and scholasticism, not with the *cogito-volo* of modern philosophy, but solely with the *ens*, quod significat actum essendi, of St. Thomas» (*ivi*, 346).

extra-mental. No se debe entonces ir más allá a buscar estructuras internas que permitan al sujeto captar su objeto (Kant). El *ens* nos es «dado» como un algo que es; Santo Tomás no claudicará jamás en insistir que *ens* es lo que lleva *esse*, es el portador del *esse* actuante que – como tal – permite que aquél sea conocido. La síntesis de *essentia* y *esse* en el *ens* tomista, es el nexo de acto a acto, porque la esencia es acto como contenido mientras que el *esse* lo es en cuanto continente.

b) *La síntesis original de essentia-esse en el ens como el acto sintético trascendental del espíritu.* El *ens* es el auténtico transcendental inmediato, o más bien, el inmediato que es ya virtualmente el significado por sí mismo. Es por ello que no puede ser supuesto ni como esencia posible ni como *esse*. Es síntesis de ambos y el inicio de todo conocer: «St. Thomas posits, first, that the transcendentals and every other concept refer back to *ens* and presuppose it, while, secondly, he affirms that the apprehension of *ens* is the fundamental noetic principle»[36]. Una vez más se ve esto en el juvenil comentario a las *Sentencias,* donde lo aprehendido es el ser-de-la-cosa o, más bien, la cosa-siendo.

> Autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in *esse* rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab *esse* imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis *esse* rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum, quod est in cognitione intellectus[37].

c) *La presencia original del ens como actuación fundamental del espíritu.* La presencia del presente, (*Anwesenheit des Anwesenden*) que

[36] *Ivi*, 348.
[37] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent*, d. 19, q. 5, a. 1, pág. 486; cursivas nuestras.

para Heidegger contesta al olvido bimilenario del Ser, no llega a dar la respuesta última al problema del fundamento, ya que finalmente permanece en una pura conciencia del yo, es decir, en un puro *cogito.* Santo Tomás, muy por el contrario, demuestra que lo primero que «cae» en el intelecto es el *ens*, y según éste se siguen los demás conocimientos «quia unumquodque cognoscibile est inquantum est ens»[38], «unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile»[39].

d) *Ens es el trascendental de los trascendentales,* sobre todo respecto a la constitución misma de los trascendentales que dicen relación al alma, como son el *verum* y el *bonum*:

> The priority of *ens* (...) is the starting point for the recognition of the concreteness of act which stands at basis of consciousness itself. For verum (...) it remains incontestable that *ratio veritatis fundatur in esse*[40].

En esta «resolución al fundamento» siempre se debe insistir en el acto y en el requisito de un acto que se afirma a sí mismo; es éste el *esse,* que, a diferencia de la esencia, se hunde en los predicamentos y pertenece a la esfera noética del posible. Se va ascendiendo así de acto en acto en grados de perfección, desde la esfera predicamental a la trascendental. Mientras que en el orden predicamental se da la emergencia del ser sustancial y accidental[41], en el orden metafísico ontológico se da la

---

[38] TOMÁS DE AQUINO, *In I Phys.*, lect. 1, n° 7, pág. 5.
[39] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^{a} p., q. 5, a. 2, pág. 58.
[40] Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 351.
[41] «Nam cum *ens* dicat aliquid proprie *ESSE* in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est *ESSE* substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum *esse*

emergencia de las perfecciones puras, como la vida, la sabiduría y, en general, la actividad del espíritu, por sobre las perfecciones materiales, ya que al ser anterior, por su pertenencia a la esfera del espíritu, participa más plenamente en el esse:

> Si ista [per se vita, per se sapientia] quae sunt principia aliorum, non runt nisi per participationem essendi, multo magis ea quae participant ipsis, non sunt nisi per participationem ipsius esse[42].

* * *

El *ens* es un *primum* en un doble orden: en un plano trascendental, en cuanto que es considerado como tal, el *ens* tiene la primacía real dado que de éste derivan los trascendentales que le agregan solamente contenidos de razón, resolviéndose en él. Por otra parte, en el plano gnoseológico, éste es una cierta *ratio* que hace conocer espontáneamente la realidad toda como un algo que está siendo. Veamos entonces el modo.

---

substantiale dicitur unumquodque *ENS* simpliciter. Per actus autem superadditos dicitur aliquid *ESSE secundum quid*» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. Iª p., q. 5, a.1 ad 1um, pág. 56.

[42] TOMÁS DE AQUINO *In De divinis nominibus*, n° 639, citado por Fabro en, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 352.

Capítulo VII

EL *ENS* COMO *PRIMUM COGNITUM*

> «Prima philosophia, que considerat communia principia, habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia, et ideo considerat ea que sunt propria entis, que sunt omnibus communia, tanquam propria sibi»[1].

El gran poeta argentino, Jorge L. Borges, con su acidez característica pero pluma brillante, analiza en un breve endecasílabo la posición del hombre que se niega a ver la realidad tal cual es.

La inmensidad del universo creado, su majestuosidad y belleza, son poco para el intelecto del pobre personaje que intenta imponer ciertos formatos sin un fundamento real.

Laberintos, retruécanos y emblemas.

Helada y laboriosa nadería,

fue para este jesuita la poesía,

[1] TOMÁS DE AQUINO, *In II poster. analyt.*, lect. 17, nº 110, pág. 65.

reducida por él a estratagemas.

No hubo música en su alma,

sólo un vano herbario de metáforas y astucias,

y la veneración de las astucias,

y el desdén de lo humano y sobrehumano[2].

En la visión del poeta, ese gran jesuita que fue Gracián, cometió un gran pecado, pecado que consiste en no reconocer la realidad. Nos preguntamos qué es lo que le valió la condena; no se trata de la dificultad con la que componía los versos, sino necedad frente al real.

No nos interesa por el momento desarrollar aquí el constitutivo ontológico de lo real, sino simplemente partimos de un hecho de la experiencia: las cosas son, es decir, tienen cierta entidad y basta. El problema está en saber cómo es que nuestra inteligencia logra captar que "son", cómo se da ese paso de la nada inicial de la inteligencia humana a la concepción de lo real.

1. El despertar de la inteligencia

El P. Fabro, investigando la fenomenología moderna utilizó una figura que, *mutatis mutandi*, resumimos: «Juan, luego de una jornada fatigosa, llega totalmente agotado a su hogar. Saluda su mujer e hijos y hasta a su perro quien contento por la vuelta de su amo, mueve la cola en son de bienvenida. El pobre trabajador finalmente logra entrar en su habitación, se sienta en un sillón y con los pies sobre un cojín, contempla

[2] Jorge L. BORGES, *Gracián* in *Obras Completas*, cit.

el paisaje que se descubre a través de la ventana. Súbitamente, un gato negro irrumpe visión, él lo mira y el felino no se percata de su presencia estática; su paisaje se ve "obstaculizado" por un 'algo' que lo molesta, por una 'imposición'. Intenta pensar que no existe, cierra los ojos y nada... el animal aún sigue allí, 'estático'. Finalmente resuelve hacer uso de su zapato y la realidad desaparece momentáneamente detrás de un maullido...».

El concreto provoca a nuestros sentidos, se nos impone desde el primer momento de la vida, sea desde nuestra sensibilidad inicial, o desde la primera noción que nuestro intelecto capta a partir de ella. ¿Cómo es que se "presenta" la realidad?, ¿cómo la percibimos? En la posición del P. Fabro, que pensamos es la de Santo Tomás, el comienzo se da en la percepción y es conocido bajo la razón de ente. Es la única manera de concebir la realidad, puesto que de lo contrario se perdería toda esperanza de verdad.

> Quanto al cominciare, molti inclinano a far precedere alla percezione l'analisi critica del giudizio, che certamente viene prima per importanza. Ma siccome tale analisi è stata fatta oramai molte volte e spesso ha finito per sopprimere la prima, ho creduto bene di procedere in senso inverso, *che è il più naturale*, perché *la realtà e prima vissuta che classificata* ed i contenuti concreti hanno immanenti, anche gli astratti, mentre non può esser vero il contrario. Il punto di partenza sia quindi il *fatto* della percezione[3].

La realidad es primeramente «*vissuta che classificata*» según nuestro filósofo, pero ¿cómo se capta esa realidad?, ¿qué es lo que hace que una cosa sea percibida por nosotros? Estas preguntas harán de guía

[3] Cornelio FABRO, *Fenomenologia della percepzione*, 28.

para nuestra investigación, teniendo como inicio y meta siempre aquello que más íntimo encontramos en cada cosa, aquello que opera como acto y de lo que todo depende: el *esse*. Por su parte, en el pensamiento del Aquinate, vemos en uno de sus escritos más precoces como es el ya citado *De Ente et essentia,* cómo el joven Santo Tomás basándose aún en Avicena, declara que lo que primero capta nuestra inteligencia son el *ens* y la *essentia.*

El objetivo es no errar en el principio «quia parvus error in principio magnus est in fine», y así lanza una flecha que lo distinguirá de los demás arqueros: «ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur»[4]. A partir de allí, el santo no hablará nuevamente de la dupla *essentia* y *ens* para delinear el primer horizonte del intelecto. La dupla aviceniana dejará el lugar a la simplicidad del *ens* como *primum cognitum*; si se nos preguntase el porqué de este cambio de concepción, creemos que se debe a una maduración en el pensamiento del Aquinate, quien – a pesar de que también en el *De ente et essentia*[5] poseía en germen la distinción *essentia-esse* – verá siempre a la esencia de la cosa como un co-principio del *ens*. Es la esencia la que se dirá "cierto" ente, pero nunca al contrario, es decir, nunca el *ens* se dirá esencia.

Nos baste simplemente citar dos textos donde la noción de esencia se resuelve en el ente:

---

[4] TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, Prologus, pág. 369.

[5] «Omnis autem essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse» (TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 3, nn., pág. 376).

In formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur: dicimus enim quod *essentia est ens*, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis[6].

Essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis[7].

Desde este momento, será siempre el *ens* quien dará inicio a nuestro inteligir, y la esencia estará comprendida implícitamente, aunque como potencia determinativa que recibe el acto de ser. El *ens* sin más será el eje inicial alrededor del cual girará toda la conciencia y bajo el cual podrá conocerse la realidad.

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes resolvit est ens[8].

Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum[9].

Ens est prima conceptio intellectus. Vnde oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quo ad omnes quasi per se note habeantur[10].

---

[6] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 4 ad 4um, pág. 603; cursivas nuestras.

[7] TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, q. 1, a. 2 ad 8um, pág. 712. Al contrario, veremos que nunca *ens* dice *essentia*, sino siempre *esse*, como declara el Aquinate: «Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum» (*In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 4 ad 2um, pág. 223 y lugares comunes).

[8] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pág. 5; también, «primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu» (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, pág. 200).

[9] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9. a. 7, ad. 17um, pág. 244.

[10] TOMÁS DE AQUINO, *In I poster. analyt.*, lect. 5, nn. 120-125, pág. 25.

Nos contentemos aquí solamente con delinear alguna de las múltiples citaciones explícitas donde el Aquinate ya no habla como en el opúsculo de *De ente et essentia*, sino que concibe ahora directamente al *ens* como la primer noción de nuestra inteligencia. Sin embargo, un problema que debería tratarse y que el P. Fabro se ha preguntado, es cómo se capta el ente, es decir por medio de qué mecanismo mental se logra la aprehensión de dicha noción[11].

Se trata de ver aquí, no *cómo* captamos la realidad sino *qué es lo que hace* del *ens* el fundamento (*Grund*) de nuestro conocer, sea el punto de partida (*Anfang*) de toda ciencia. La respuesta es vital, puesto que como hemos visto, «parvus error in principio (...) magnus in fine». El ente es lo que primero concebimos, es el constitutivo del conocer, y a él llegamos no por su esencia, puesto que ésta se reduce a aquél, sino por aquello que posee de más íntimo, de más perfecto, de más actual: su acto de ser.

> Poiché le cose si conoscono *inquantum sunt in actu*, il primo oggetto del conoscere non è la *simplex apprehensio* secondo l'essenza, ma l'*apprehensio* sintetica o συμπλοκή *secondo l'atto di esse* che è precisamente la realtà dell'atto assoluto nella sua purezza e perfezione emergente. È ad esso, cioè al concreto che è l'*ens*, che compete allora di essere il *primum cognitum*[12].

Digámoslo de una vez, lo que hace posible el inicio en filosofía, es el *actus essendi*, por medio del cual el ente llega a surgir de la nada y

---

[11] «If St. Thomas, as we have seen, is from beginning to end firm in the position that *ens* in the primum in every intentional sphere, he says, on the other hand, almost nothing on how the uman mind grasps such a notion. In a famous youthful text, when he still thought of the origin of the first principles in a way slightly influenced by Augustinian illuminationism, he attributes the origin of the notio entis to the abstractive process of the agent intellect» (Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 354).

[12] Cornelio FABRO, "Problematica del tomismo di scuola...", cit. 195.

ello porque *ens* es tal por su acto. Santo Tomás al respecto se muestra inequívoco:

> Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine «rei» secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; *ens vero*, *secundum quod habet esse*[13].
>
> Ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis»[14].
>
> Cum dicitur 'diversum est esse et quod est' distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit: *nomen autem entis ab actu essendi sumitur*, non ab eo cui convenit actus essendi[15].
>
> Ens autem non dicit quidditatem, sed *solum actum essendi*, cum sit principium ipsum[16].

Es por el *esse* que el ente es, como análogamente, «caliente» dice calor en acto y es por ello, porque *ens* nos conduce al primer acto, que el P. Fabro decide llamarlo trascendental fundante[17]. Él es el fundamento y objeto primario del conocer humano, en cuanto exprime la síntesis de potencia y acto, de esencia y *esse*.

En su comentario al *Perihermeneias*[18] de Aristóteles, Santo Tomás, sin negar que *ens* se diga en referencia a la sustancia, va más allá en búsqueda del *fundamento*; donde el *ens* dice para el Estagirita

---

[13] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, pág. 944 (cursivas nuestras); «Nomen autem *rei* a quidditate imponitur, sicut nomen *entis* ab esse» (*S. Cont. Gent.*, l. I, c. 25, pág. 77; las cursivas son del Aquinate).

[14] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1, pág. 5.

[15] *Ivi*, q. 1, a. 1 ad 3um, pág. 7.

[16] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 4 ad 2um, pág. 223.

[17] Cfr. Cornelio FABRO, "Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica", in *Rivista di filosofia* 66 (1974) 496.

[18] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 5, n° 390 ss., pág. 31.

principalmente la sustancia (los accidentes se dicen “entes” por analogía), en Santo Tomás *ens summitur ab actus essendi*, puesto que el verbo expresa el acto de la sustancia.

> Ideo autem dicit quod hoc uerbum ‘est’ consignificat compositionem, quia non principaliter eam significat, sed ex consequenti: significat enim id quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam ‘est’ simpliciter dictum significat esse actu, et ideo significat per modum uerbi. Quia uero actualitas, quam principaliter significat hoc uerbum ‘est’, est communiter actualitas omnis forme uel actus, substantialis uel accidentalis, inde est quod, cum uolumus significare quamcunque formam uel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc uerbum ‘est’, simpliciter quidem secundum praesens tempos, secundum quid autem secundum alia tempora: et ideo ex consequenti hoc uerbum ‘est’ significat compositionem[19].

Lo que hace que el *ens* sea captado como un *prius* es aquello que obra como acto, sin el cual no podría darse en la realidad. La inteligencia concibe todo lo que piensa como *ens;* se da así una cierta tensión, una relación de acción-pasión donde el *esse* hace ser (*werden*) al *ens* y lo constituye como en potencia de ser conocido, siendo así el complejo o plexo más *a priori,* puesto que nada hay en la inteligencia antes de la irrupción del *ens.* Sin embargo, no por ello deja de ser también un plexo *a posteriori*; Santo Tomás en ello es explícito: el *ens*, “cae”, “irrumpe” en nuestra inteligencia, siempre mediado por el *esse* que actúa la síntesis en la realidad[20].

---

[19] TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 5, nn. 391-407, pág. 31 (las cursivas son nuestras y las comillas del Aquinate); la síntesis y claridad son de una belleza admirable.

[20] «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I^{a} p. , q. 5, a. 2, pág. 58; et cfr. q. 11, a. 2 ad 4um, pág. 110; I^{a} – II^{ae}, q. 55, a. 4 ad 1um, pág. 353).

Esta *notio* sin embargo, es una obra de arte, es decir, no es "creación" ex-nihil de nuestra inteligencia, no es un rodar sobre el vacío hegeliano, es lo que los griegos designaban con el nombre de τέχνη, segunda palabra de la *Ética Nicomaquea* que no sólo permite sino que exige distinguir la obra exterior de su creador. No somos nosotros creadores de la realidad, no es la inteligencia humana la que *dat esse* al ente (¡entiéndase bien!) sino que éste le viene dado y ella se adecua haciendo florecer el fruto de la noción que despierta nuestro conocer. Es el *esse* el fundante del ente y éste – gracias a su acto – el fundante de nuestro conocer.

La distinción es de radical importancia, puesto que al respecto se abren las aguas filosóficas y teológicas, al confundir lo actual con lo formal lo real con lo potencial. Sin esta concepción del ente como compuesto de esencia y acto de ser, donde este último es lo más íntimo, se cae en el formalismo y sus nefastas consecuencias. La noción de *actus essendi*, por ello, resulta capital, puesto que el rechazo del esse *ut actus* de la esencia, al no considerar el ser como acto intrínseco del ente, termina haciendo adquirir a la esencia un valor desproporcionado, donde en vez de estar en función del ser se vuelve subordinante. El ser, expatriado de la esencia, cae en el olvido haciendo que ésta solamente se defina por su contenido abstracto o inteligibilidad. De esta tierra está abonada la metafísica y la teología de la inmanencia, donde finalmente es la razón la que funda la realidad.

> L'apprensione dell'*ens* è quindi un *prius* che è iniziale e costitutivo insieme, ossia è l'oggetto come *illuminante trascendentale*: quindi, a rigore, non può dirsi in senso propio, cioè determinato, oggetto, bensì oggettivante trascendentale. Solo san Tommaso – non ancora

> Parmenide, che ha aperto la via; non Hegel, che l'ha chiusa; non Rosmini, che ha unificato nell'ente ideale il reale e il possibile; non Heidegger, che l'ha distrutta – ha afferrato la priorità conoscitiva (speculativa) fondante del plesso di *ens-esse*[21].

2. El presentarse del *ens*

Hemos visto la posición tomista y fabriana respecto del *ens* en cuanto *primum;* es éste una noción totalmente inicial, no derivada ni causada *ad intra* de nuestra inteligencia, sino que es dada o producida por el concreto que irrumpe en nuestra apertura cognoscitiva gracias a aquella perfección que es acto en línea trascendental: su acto de ser.

Para Fabro y para Santo Tomás, el conocimiento del *ens* no es un conocimiento mediado ni derivado, ni siquiera fundado, ya que de lo contrario no sería *prius.* Su apertura trascendental a la posibilidad de ser conocido, se debe a su acto de ser por lo que el conocimiento pasa de la potencia al acto adecuándose por medio de éste. No conocemos el ente de la misma manera en que conocemos el universal "hombre": a éste llegamos por medio del proceso abstractivo.

El conocimiento del *ens* es muy anterior a este proceso. La captación del *ens* es pre-judicativa, funda el juicio y no es fundado por éste. Por su parte, la abstracción lleva al universal, pero el *ens* es lo más concreto que existe, como veremos luego. Éste nos incluye siempre su acto y la referencia al real, mientras que aquella simplemente se refiere al contenido. No se trata aquí de un "resultado" al que llegamos como cuando hablamos en el plano lógico, del universal aplicado a muchos. El ente es una noción análoga y no unívoca como sostuvo el formalismo.

[21] Cornelio FABRO, *Introduzione a san Tommaso*..., cit., tesis XII, 161.

Tampoco, como dijimos, se trata de la elaboración de la segunda operación del intelecto, que, por medio de silogismos, llega a una noción abstractísima de *ens*. Esta noción que usamos en Metafísica es del todo distinta a la primera *ratio entis*, sin la cual no podemos siquiera comenzar a pensar.

¿De qué operación estamos hablando? Fabro ha tenido sin duda algunos problemas al tener que asignar la operación por medio de la cual el ente es captado, sin embargo, fiel a Santo Tomás, ha terminado por optar la fórmula de su maestro:

> L'*ens* costituisce l'oggetto assolutamente primo del nostro conoscere: san Tommaso non parla né di *intuitio* e tanto meno di *abstractio*, ma semplicemente di *apprehensio* che è l'operazione più ovvia e immediata e perciò la più importante[22].

La primera manifestación del *ens*, se da entonces en la primera operación del intelecto.

> Nam illud quod primo *cadit in apprehensione*, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemostrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur (...). *Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter*[23].

> Intellectus autem *per prius apprehendit* ipsum ens[24].

Si bien hablamos aquí de la primera operación del intelecto, no por ello debemos entender que estemos aprehendiendo el *ens* a manera de

[22] Cornelio FABRO, "Problematica del tomismo di scuola...", cit., 198.
[23] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I^{a} – II^{ae} p., q. 94, a. 2, pp. 169-170.
[24] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I^{a} p., q. 16, a. 4 ad 2um; pág. 211 (cursivas nuestras).

la esencia. La esencia, se mantiene siempre cerrada en el plano del contenido, mientras que la aprehensión del ente es totalmente sintética, síntesis de esencia y acto de ser. Nuestros sentidos y nuestra inteligencia "padecen" el ente, por lo que al decir de Fabro, se trata de una aprehensión del todo particular, una «aprehensión conjunta».

> It seems possible to say (...) that just as the *notio entis* is a synthesis of content and act, so also it is certain ineffable form of "conjoint apprehension" of content on the part of mind and act on the part of experience[25].

Aceptamos que el problema no es de fácil solución; naturalmente estamos inclinados a decir que por medio de la simple aprehensión, captamos las esencias de las cosas, sin embargo, para que el contenido pueda ser aprehendido, es necesario anteriormente la "caída" del *ens* en la esfera noética. Sin esta primera aprehensión no hay esencia que valga, puesto que sería totalmente creada (en el sentido más fuerte que se entienda) por el sujeto[26].

Resulta importante aclarar que la simple aprehensión, como enseña Santo Tomás, cumple dos roles y no sólo uno. En primer lugar, es la captación real bajo cualquier *ratio entis* (sea el que sea, pájaro, mesa u hombre) y en segundo, permite esa captación realizar la abstracción que logra llegar al universal. Sin el *ens* que se encuentra al inicio, es decir, en una primer etapa, tanto de fundación como cronológicamente, es imposible dar el segundo paso. Nos basamos en la enseñanza del Aquinate quien se ilumina por medio del Estagirita:

---

[25] Cornelio FABRO, "The Transcendentality of *Ens-Esse*...", cit., 355.
[26] Para el entero problema de la captación del *ens*, remitimos al sustancioso artículo de Christian FERRARO, "La conoscenza dell'*ens*…", cit.

> Secundum Philosophum in III De anima duplex est operatio intellectus: *una* que dicitur intelligentia indiuisibilium, qua *cognoscit de unoquoque quid est*, *alia* uero qua componit et diuidit, scilicet enuntiationem affirmatiuam uel negatiuam formando. Et hee quidem duae operationes duobus que sunt in rebus respondent. *Prima* quidem *operatio respicit ipsam naturam rei*, *secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet*, siue sit res completa, ut totum aliquod, siue res incompleta, ut pars uel accidens. *Secunda* uero operatio *respicit ipsum esse rei*[27].

La primer operación puede verse en dos momentos: «cognoscit de *unoquoque*, *quid est*», y así «respicit ipsam naturam (...) secundum aliquem gradum in entibus obtinet». En primer lugar capta el *unoquoque quid est,* a saber, sea el que sea el ente que se le presente delante, siempre será un *ens*, a saber, un «quid» «siendo», y recién en un segundo estadio, el proceso abstractivo permitirá conocer la «ipsam naturam».

Reconocemos que la noción tomista de *apprehensio* es de gran complejidad[28], sin embargo, tenemos por cierto que en la primer operación del intelecto, no solamente se capta la esencia de la cosa, sino primariamente el *ens*, sin el cual ésta no podría ni siquiera ser imaginada.

> L'ente è il primo plesso noetico originario (*primum cognitum*) costitutivo del conoscere in senso forte: cioè, opera e si presenta alla confluenza di tutte le funzioni di coscienza sia conoscitive sia tendenziali, sia sensibili come spirituali: esso perciò trascende sia

---

27 TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Trinit.*, q. 5, a. 3, pág. 147; cursivas nuestras.

28 Basta citar aquí la diversidad de matices que Santo Tomás utiliza en un mismo párrafo: «Intellectus autem per prius *apprehendit* ipsum ens; et secundario *apprehendit* se intelligere ens; et tertio *apprehendit* se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I^{a} p., q. 16, a. 4 ad 2um, pág. 211; cursivas nuestras).

> l'intuizione (sensibile) come l'astrazione (intellettiva), perché le sostenta entrambe[29].

La aprehensión del ente se trata de una aprehensión sintética, no de una deducción; es una acción-pasión, un contacto entre objeto-sujeto, un contacto totalmente originario, sin que sea mediado por nada y – a su vez – sea mediador de todo conocimiento, pues nada se entiende sino bajo su *ratio*. Los conocimientos posteriores a esta primer noción fundante, quedarán siempre inmanentes a dicho complejo originario, no solamente como punto de partida, sino especialmente como mediador entre la conciencia y la realidad[30]. *Ens* es lo que lleva *esse*, lo que es y es el mediador no mediado y captado en la primer operación:

> Hoc quod dico 'ens', quia 'ens' nichil aliud est quam '*quod est*'[31].

> Nec aliquid hac operatione potest concipi, nisi intelligatur ens[32].

Como aserción personal del Aquinate, encontramos finalmente un texto categórico, donde no se dejan lugar a dudas. El *ens* es un *aliquod primum* que se recibe en el intelecto por medio de la primer operación. La sentencia viene fortificada por un «*hoc quod dico*», lo que la hace aún más fuerte:

---

[29] Cornelio FABRO, *Introduzione a san Tommaso*..., cit., 160.
[30] Cfr. Cornelio FABRO, "Il nuovo problema dell'essere...", cit., 488-489. Y en el mismo sentido: «Il primo oggetto dell'intelletto (non solo come *primum psychologicum*, ma anche come *primum criticum-ontologicum*) è la nozione confusa di *ens*: Esso costituisce l'ultimo riferimento di tutti i concetti, quasi l'elemento continuo e perenne ch'essi poi determinano in particolare alle varie sfere del reale» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 172).
[31] TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 5, nn. 362-363, pág. 31 (el resaltado es del Aquinate).
[32] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 6, n° 605, pág. 168; además, «perché *ens* dice realtà in atto, la realtà singola e la realtà in generale, s'identifica con l'intelligibile e ha contro di sé il "non-ens" ch'è l'irreale, l'impossibile, l'inintelligibile. La proprietà di *ens* è di essere il primo e l'ultimo nel processo di riduzione *concettuale* del reale, perché la *ratio entis* è la "formalità" prima che fonda l'intelligibilità di ogni altra realtà ed ha perciò valore di principio assoluto» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 172).

> In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet *hoc quod dico ens*[33].

Como resumen de lo dicho podemos decir que al primer objeto del conocimiento intelectual le corresponde, al decir de Fabro una aprehensión que es sintética, aprehensión que se da gracias al *actus essendi* del *ens*. En el *ens* que se capta como *primum cognitum*, es percibido tanto su acto como su contenido, ambos de manera inmediata aunque confusa y todo gracias al vehículo de la sensibilidad. Esta es la posición fabriana, aunque no por todos compartida.

3. ¿*Parvus error*? El *ens* como requisito de la relidad

Podríamos legítimamente preguntarnos cuál es la consecuencia, si la hay, de no comenzar con el *ens*, y atribuir el inicio del pensar a cualquier otro fundamento. La filosofía es la ciencia de las causas y bien le compete sacar consecuencias de un *parvus error in principio*.

En el pensamiento moderno, gracias a la duda radical planteada por Descartes, los filósofos han querido cuestionarse acerca de todo, menos del primer principio del conocer, al que han bautizado desde el inicio con el barniz de la conciencia. Es con ella que se *inicia* el acto de «*cogitare*»; en consecuencia el *esse in actu* ya no es el *ens* que hemos descrito, sino el *esse in actu* de la conciencia. Las ideas claras y distintas de un Descartes o Spinoza, la visión de Dios de Malebranche, las mónadas de Leibniz, las Categorías o las Ideas como proyecciones del *Ich denke* trascendental, intentan anclar en puerto sin muelle, rodando en el *leeres Sein* y terminando en una inmanencia absoluta.

[33] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 4, n° 605, pp. 167-168; cursivas nuestras.

El norte de la filosofía moderna se ha perdido; su principio y fundamento se encuentra en la antítesis de la realidad. El *ens* es el trascendental del cual se derivan los demás, por consecuencia no debe asombrar que, al no ser reconocido como tal, como un *habens esse*, todo el resto de los trascendentales muten en realidades distintas.

Fabro ha llamado la atención sobre estas consecuencias. El ente tiene entonces implicancias trascendentales que pueden distinguirse en dos planos: uno absoluto y otro relativo.

a) En un *plano absoluto*, el *ens* es considerado como un *id quod est, id quod habet esse*, y por lo tanto debe ser real (*id quod, essentia*) incomunicable y determinado (*aliquid*), y en consecuencia en sí mismo uno (*unum*), indiviso e indivisible.

b) En un *plano relativo,* el *ens* como acto primero y fundamental del conocer, permite mediante el *esse* que se hace presente, adecuarse a éste (*verum*).

> Vero è pertanto l'intelletto che è conforme all'ente, ossia che attesta il contenuto dell'ente (essenza) e l'attualità dell'essere (*esse*). Il principio originario e fondante dell'attuarsi del conoscere nell'apprensione dell'*ens* è perciò solidale con l'assoluta dipendenza del conoscere dal *darsi* dell'ente stesso. Così l'*ens in anima* ossia il *verum* è derivato, cioè fondato nell'*ens* in se che è *extra animam*, cioè la *veritas formalis mentis* dell'uomo dipende (cioè dev'essere conforme) dalla *veritas* reale *entis*[34].

[34] Cornelio FABRO, *Introduzione a san Tommaso*..., cit., 163-164.

Así como la adecuación del intelecto al ente constituye la *ratio veritatis*, la conveniencia a las facultades tendenciales la *ratio bonis* (*bonum*).

> Esso indica l'ente in quanto è perfetto e perfettivo: così il primo requisito o fondamento è che sia reale, ossia che abbia l'*esse*. Il bene pertanto indica ciò che sta e deve stare al vertice della scala dei valori ed esprime la perfezione del reale (l'oggetto) in grado di perfezionare il soggetto: in ambedue i momenti è presupposto che esso sia *ens*, e così l'*esse*, atto primo dell'ente, è anche atto di tutte le perfezioni: perciò è detto *perfectissumum omnium*, e Dio è l'*ipsum esse* (con ciò Egli è anche il *Summum Bonum*, come *ultimus finis*)[35].

* * *

Las ideas se han vuelto locas y finalmente la filosofía moderna, por perder de vista el *ens* como *primum fundans*, termina por ser un laberinto sin salida que se sumerge en el vacío y el sin sentido. Por lo tanto, el *ens*: ¿es una ἀρχή o una τέχνη? Aunque más adelante trataremos el punto filológico aquí insinuado, simplemente diremos aquí que dicho complejo puede darse como un verdadero inicio en el filosofar o bien como una construcción del hacedor. La elección que se tome acerca de este punto crucial, llevará a diversos términos a la filosofía. Sin embargo, la realidad clama a gritos por ser conocida tal cual es; el ente se nos abre gracias a su acto de ser en la primer operación del intelecto, donde la simple aprehensión capta primariamente el *ens* como *esse in actu* para luego perfeccionar (si se quiere hacerlo) su estatuto metafísico haciendo

---

[35] *Ivi*, tesis XVII, 164

de él su objeto de estudio; es así como finalmente y sólo en un tercer momento descubrirá al *esse* como un algo de especial, de escondido, de más íntimo.

> Quia architectores sciunt causas factorum. Ad cuius intellectum sciendum est, quod architector dicitur quasi principalis artifex: ab ἀρχός quod est princeps, et τέχνη quod est ars[36].

Veamos por lo tanto el modo por medio del cual aquello de más íntimo, puede ser conocido en la Metafísica tomista.

---

[36] TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaph.*, lect. 1, n° 26, pág. 10.

Capítulo VIII

EL CONOCIMIENTO DEL ESSE EN LA METAFÍSICA TOMISTA

> «Intellectus autem noster *hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus* a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens»[1].

La Metafísica es el problema mismo del fundamento, del «ens et ea quae consequuntur ipsum»[2], por lo que compete como carga y por derecho propio, el estudio de aquello que sustenta la realidad. Es el pasaje de la inmediatez de la experiencia a la reflexión sobre sus causas últimas. Hemos visto hasta el momento, cómo el conocimiento del *ens* en la filosofía realista tiene una prioridad trascendental, donde sin ser mediado por nada *quoad nos*, todo lo media. Sin embargo, aunque él sea lo más concreto, lo más perfecto que exista en el orden creatural, no termina de dar razón de sí mismo y reclama su fundamento como el niño a su madre. *Ens*, se dice en relación al *esse* por ser éste lo participado; la siguiente

---

[1] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2., ad 7 um, pág. 192; cursivas nuestras.
[2] TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, pág. 2.

cita desveló – y con razón – al primer Fabro, marcándolo para toda la vida:

> Non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei: sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem[3].

Es por su *esse* creado que el *ens* escapa del vacío y es puesto en la realidad. Este fundamento último es el *Esse* que, no participando de nada, se encuentra al principio de todo y todo lo sustenta y gobierna con su poder. Se trata de la ἀρχή de la filosofía y de la realidad misma; sin el fundamento del *ens* que es su *esse*, el *id quod primo cadit in intellectus*, no podría jamas ser. El fundamento de la realidad es entonces el *esse ut actus*, aunque lo encontremos siempre actualizando al *ens* y por lo tanto como velado ante nuestro ojos.

1. El significado del inicio

Aunque más adelante veremos en detalle la noción del inicio en la filosofía tomista, digamos ahora que la ἀρχή puede ser dicha de dos maneras distintas:

a) *como fundamento de lo real,* es decir, como causa del ser y aquí nos encontramos frente al mismo Dios, a quien llegamos a nominar por reflexión metafísica, como el *esse per essentiam.*

---

[3] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I[a] p., q. 4, a. 3 ad 3[um], pág. 54.

b) *como fundamento de nuestro conocer*, es el binomio *essentia-esse*, es el *esse* "siendo", a saber, el *ens*. Sea como sea, ἀρχή dice *primado* tanto real como temporal[4].

El problema a esta altura, una vez que el *ens* se presenta como *prius*, es saber cómo es que se da el conocimiento de aquello que es su principio, su acto. ¿cómo percibimos el *esse* del ente?

> J'ai devant moi quelque chose qui est: une plante, une maison (...) l'important c'est l'acte qui remplit la suspension de l'esprit. Dans l'ens il y a un contenu, le *quod* (*Was*), et il y a un acte ou fait existentiel (*Dass*). Mais ni l'un ni l'autre ne sont consistants de par soi, ni l'essence comme objet, et par davantage l'existence comme réalisation: l'ens quant à lui est une synthèse en acte, et par conséquent un résultat: il ne peut donc pas se présenter comme fondement[5].

Se trata del acto de todo acto, sin embargo, si bien nos chocamos con él directamente ante el contacto con la realidad, ¿cómo es que lo descubrimos?, ¿tenemos "experiencia" del *esse*, o llegamos a él por medio de la demostración ?

Hemos visto en el capítulo anterior, cuáles son los inconvenientes de decir que el *esse* es captado por el método abstractivo. El *esse* es lo más actual, lo más profundo, lo más perfecto, mientras que el resultado de la abstracción, por el hecho de estar más lejos de la realidad, pareciera cada vez más "irreal", más imperfecto. Por medio de la abstracción,

---

4 «Meint stets einen *Primat*, sei es der Zeit: *Anfang*, *principium*, sei es des *Ranges*: *Macht*, *Reich*, *Amt*» (Gerhard KITTEL - Gerhard FRIEDRICH, «ἀρχή», in *Theologishes Wörterbuch zum Neues Testament*, Band I, Stuttgart, 1933, 477); En ello también concuerda el Aquinate al decir con Aristóteles que «principium dicitur proprie de causis extrinsecis» (TOMÁS DE AQUINO, *De Principiis naturae*, c. 3, n° 60, pág. 42).

5 Cornelio FABRO "Notes pour la fondation métaphysique de l'être", in *Tomismo e pensiero moderno*, 291.

dejamos de lado las diferencias y captamos lo más común, al modo de como tanto en Juan y Pedro, percibimos su *humanidad*. El *esse* no entra en ningún género[6]; en sí y en cuanto acto del ente, es lo más agresivo, lo más fuerte, no es un acto al que llegamos por medio de un proceso abstractivo, sino por una cierta *reductio* al fundamento, pasando de acto en acto, de perfección en perfección, hasta la más íntima y fundante.

Como Santo Tomás lo ha afirmado siempre «omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se»[7]; el ser del ente es el acto recibido y lo participado. La esencia en acto debe depender de un acto superior a ella misma y a su vez distinto, así como la materia depende de su acto que es la forma, en la línea formal. El *actus essendi*, se da siempre como acto del *ens* y no puede ser percibido de otra manera. La presencia del *esse* en el *ens* es al decir de Fabro, un «nebenbei», a saber, un estar-junto, un ser-en:

> Il ne s'offre pas seul, mais comme «acte de...»: il est un *nebenbei*, bien plus important toutefois que le sujet ou contenu qu'il actue (...). Il n'est donc pas nécessaire de concevoir l'*esse*, ni comme tout, ni comme partie (...) mais pas davantage comme quelque chose de trop mystérieux et d'inattingible[8].
>
> Bien plus, il semble que pour saint Thomas il faille le concevoir comme ce qui précisément fait et rend présente toute chose, et qui est l'actualité qui sert même de fondement à la perception ou appréhension en acte de toute dualité et opposition[9].

---

[6] «Esse autem non est genus, nec inducitur in significatione alicujus generis, ut dicit AVICENNA, cum ea quae sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi» (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 11., a. 2 ad 2[um], pág. 364; las versales son del Aquinate).
[7] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 1, obj. 3, pág. 1007.
[8] Cornelio FABRO, "Notes pour la fondation...", cit., 293.
[9] *Ibidem.*

El *esse* es así el fundamento propio de lo real, sea como principio o como acto, y debe concebírselo como aquello que dirige la puesta en escena de la cosa frente a la aprehensión del intelecto. En el *ens*, el *esse* obra como fundamento, acto, principio de toda concreción, mientras que la esencia (esta carne, estos huesos) es una posibilidad que se realiza gracias al *esse*; se trata, al decir de Fabro, de una prioridad metafísica de fundación de la verdad[10].

1.1. Aclaración acerca del significado del *esse* tomista:

La importancia del *esse* tomista es crucial; hemos dicho que éste es acto y fundamento del *ens*, perfección última donde éste se sustenta. Ahora bien: ¿qué entendemos cuando decimos *esse*?, ¿no estamos hablando de una noción totalmente común, del más común de todos?

Todas las cosas son, tienen *esse,* participan de una cierta *Gemeinschaft* en el *esse*; por su total amplitud pareciera que nos encontramos en las antípodas de lo que hemos venido sosteniendo: el *esse* parece lo más *imperfecto,* lo más *común,* lo que recibe infinitas *adiciones*; así lo plantea el Aquinate al momento de pensar el *esse*:

> Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum: cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones[11].

> Esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit

---

[10] El P. Fabro llama al *ens* con una fórmula que pareciera a primera vista contradictoria: «nous pouvons donc parler d'une *transascendance immanente* qui est implicite en tout acte de conscience: l'esse est au fond de la donnée de tout acte de penser, à savoir de tout contenu et acte de conscience, mais il n'est pas un contenu, ni non plus un acte de conscience, puisqu'il est très exactement leur fondement et leur contenant» (*ivi*, 294). Ni acto de conciencia ni contenido, sino aquello que posibilita ambas cosas.

[11] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* Iª p., q. 4, a. 1, obj. 3, pág. 50.

imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta[12].

Las presentes objeciones y sus correspondientes respuestas deben leerse en paralelo, ya que se tratan de obras compuestas casi contemporáneamente[13]. El Maestro debe responder a la objeción que atribuye al *esse* la suma de las imperfecciones, teniendo por consecuencia que Dios no puede ser dicho *esse subsistens*. Presentamos la respuesta definitiva y contundente, donde se expresa con toda la fuerza el significado de lo que entiende cuando *dice esse*.

> *Hoc quod dico esse* est *inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia*. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet *esse*, efficitur actu existens. Unde patet *quod hoc quod dico esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei *quod dico esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum (...). Et per hunc modum, hoc *esse* ab illo *esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius [cap. V de div. Nomin.] quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse[14].

---

[12] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2, obj. 9um, pág. 191.

[13] Entre 1265 y 1268, mientras el Aquinate se desempeñaba como Maestro Regente en la ciudad eterna (cfr. Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*..., cit., 350).

[14] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9um, pág. 192.

Este texto, pareciera ser un verdadero testamento intelectual del Aquinate, no sólo porque clarifica en primera persona (*hoc quod dico esse*), sino porque da los lineamientos fundamentales para comprender al *esse* en su verdadera y única noción. Santo Tomás devela el *esse* en toda su perfección como *acto* y *causa* del *ens*[15] y en este punto fundamental no duda en apartarse del Filósofo[16], aunque tome los principios de su doctrina del acto y la potencia. El *esse* es lo más íntimo, lo más perfecto es lo que permite la emergencia del *ens* desde el vacío de la nada; es gracias al acto de ser participado que el *ens* "es" en acto.

> L'esse è di per sé l'atto dell'ente che è (in quanto o è l'esse ipsum ed è Dio, oppure ha l'atto di essere ed è un ente come lo sono tutte le realtà finite). Nella fondazione dell'attualità dell'ente tocca perciò elevarsi all'esse come atto nel senso di Aristotele, per il quale l'atto è la perfezione che sta in sé e precede la potenza[17].

Nos encontramos frente a la actualidad de todo acto, a la causa *propter hoc* de toda perfección; nada es más real que él, nada más actual y perfecto. Nada es real sino a causa del *esse*[18] y nada puede añadírsele puesto que no entra en género alguno, y toda perfección que se quiera no

---

[15] «Ad duodecimum dicendum quod quo intelligitur et quod intelligitur non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est: *esse enim est actus entis*, sed intelligere non est actus eius quod intelligitur sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quo est ad quod est» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8 ad 2um, pág. 324). También «enim esse idem est quod actus entis» (TOMÁS DE AQUINO, *Quodl.* XII, q. 1, a. 1 ad 1um, n°, pág. 399; e inclusive «quia esse est actus entis» (TOMÁS DE AQUINO, *De natura accidentis*, c. 1, n° 466, pág. 171).

[16] Ya tempranamente se colocaba a las antípodas del pensamiento aristotélico al respecto: «PHILOSOPHUS non accipit *esse* secundum quod dicitur actus entis (...) sed *accipit esse pro quidditate vel ratione quam significat definitio*» (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent*., d. 8, a. 5 ad 2um, pág. 294; cursivas y versales del Aquinate).

[17] Cornelio FABRO, *Introduzione a san Tommaso*..., cit., tesis XL, 175.

[18] «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico *esse* hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I^{a} p., q. 4, a. 1 ad 3um, pág. 50).

será sino por participación[19]. La jerarquía de lo real, se articula así en el interior de la dialéctica de la participación, según la tensión de participante como potencia y de participado como acto, ya que «omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia *ipsa vita* vel quidquid sic diceretur, *participat ipsum esse*»[20].

El ser se muestra entonces como *actus entis*, acto participado en el ente creado y totalmente distinto de la esencia que es su sujeto.

2. Hacia el conocimiento del *esse*

Esse dice en el sentido que hemos venido describiendo, perfección, causa, acto, lo más íntimo. Todas estas perfecciones que el Aquinate recalca, parecieran ser totalmente inalcanzables para intelectos finitos, imperfectos, causados, como es el intelecto humano. ¿Cómo es entonces que tenemos un cierto conocimiento del *esse*?

Antes que nada, vale recordar que – como se viene diciendo – el *ens* es el fundamento del conocer, por lo que pareciera ser que el conocimiento de éste, incluya de alguna manera ya el conocimiento del *esse* como su constitutivo, así como el conocimiento de un determinado cuerpo, incluya ya en cierto sentido el de su forma. La analogía – sabemos – no es de la más feliz, puesto que el *esse* no es un acto o perfección cualquiera, pero valga para comenzar a desarrollar la cuestión. Como sea, el *ens* no podría conocerse si no se conociese su *esse*, puesto que el *esse* se conoce *siendo*, a saber, actuando en un *ens*.

---

[19] «Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª p., q. 4, a. 2, pág. 52).
[20] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª p., q. 75, a. 5 ad 4um, pág. 202.

Las respuestas a la cuestión han sido del todo variadas; en honor a la brevedad y dado que el tema ya ha sido tratado en innumerables trabajos[21], omitiremos la problemática de resumirlos aquí. Digamos simplemente que modernamente hay quienes han proyectado una "intuición" del *esse*[22], no aceptada por el P. Fabro especialmente porque el objeto de la intuición puede ser solamente la sustancia singular y un acto singular como acto segundo; se trata de un qué fundado y no fundante, cosa que no puede suceder con el *esse* del ente.

> Non certo l'atto primo formale ovvero la forma sostanziale ch'è conosciuta soltanto per astrazione e neppure, sembra, l'atto primo entitativo che è l'*esse* come *actus essendi*... Sembra, ho detto: il metodo della metafisica tomistica non è né intuitivo, né dimostrativo, ma "risolutivo" (...) ch'è il passare dalle determinazioni più vaghe a quelle più proprie, di atto in atto, di potenza in potenza, così che dagli atti molteplici e superficiali a quelli più costanti e così fino all'ultimo o primo ch'è l'*esse*... Si potrebbe pertanto parlare di una «intuizione implicita», intendendo con ciò la «compresenza» dell'*esse* in ogni presenza o presentazione di esistenza: purché si ammetta che l'*esse* non è l'aspetto o l'atto secondario ma l'atto principale e quindi quella compresenza non è qualcosa di meramente implicito ma effettivamente l'atto fondante ogni presenza ed è quindi presente per essenza come ciò che fa la presenza di ogni presente[23].

En el caso del hombre, es a los sentidos externos que propiamente compete el conocimiento intuitivo, en cuanto en ellos las

---

[21] En esta casa de estudios el Dr. ADRIÁN LOZANO, ha obtenido hace pocos meses la máxima calificación con su tesis doctoral acerca de las diversas posiciones respecto a la primera captación intelectual. Pueden consultarse allí las posiciones de Fabro, Gilson, Maritain y Nöel, en los cc. 2, 3, 4 y 5 respectivamente. Véase también Luis ROMERA, *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del «Actus Essendi» según Cornelio Fabro*, Bern-Berlin-Frankfurt am Main 1994, 100-121.

[22] La «intuition de l'être» maritainiana (cfr. Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, in *Jacques et Raïssa Maritain. Oeuvres complètes*, Paris 1990, IX, 30).

[23] Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 63-64.

cualidades sensibles se hacen presentes en su singularidad que tienen en las cosas. Creemos que se podría hablar por extensión, en un sentido menos riguroso de «intuición» en cuanto aprehensión inmediata de las primeras nociones y de los primeros principios (lo que algunos tomistas llaman como "intuición abstractiva", aunque el término resulte contradictorio).

Fabro sin embargo en un primer momento, aunque con ciertas reservas, consiente en llamar «intuizione *implicita*» a la captación del ser, siempre que signifique – como él mismo lo explica: la com-presenza (la lengua alemana lo expresa mejor: *Beisein*), del *esse* como un *nebenbei,* en el *ens*. Es en la síntesis del *ens* que es posible "intuir implícitamente" al *esse* como su acto. Sin embargo, en sus obras maduras se inclina por llamar al contacto con el *ens* como una cierta aprehensión originaria; ya no «intuizione implicita», sino «percepción implicita»:

> Avant tout a lieu la *perception implicite* mais fondante de l'*esse* dans l'appréhension originaire de l'*ens*... Qu'on le remarque bien, ce qui est «notissimum» c'est l'*ens*, comme composé en acte (*id quod habet esse*) d'essence concrète réelle et d'*esse* qui l'actue de l'intérieur. La présence en acte de l'*ens* est la première actuation de la pensée: l'essence en son constitutif propre et ultime est difficile à définir, et il ne l'est pas moins de comprendre l'*esse* «en lui-même» ; mais l'*ens* est le contenu le plus lumineux et le plus éclairant[24].

Fabro habla entonces de una «perception implicite» del *esse*. Al respecto es necesario tener en cuenta la terminología que utiliza[25] y a lo

---

[24] Cornelio FABRO, "Notes pour la fondation...", cit., 312. El artículo es seis años posterior a la cita anterior de *Partecipazione e causalità*.

[25] En 1955 aparecía la primera edición del libro *L'Anima*, donde ampliaban algunos conceptos de la *Fenomenologia della percezione* (1era. ed., 1941). Al parecer, el P. Fabro se preocupa entonces por conjugar los estudios fenomenológicos al estudio del *esse*.

que se refiere al decir “perception”. La función dominante en la vida cognoscitiva, explica Fabro «è la *percezione*... dove confluiscono sensibilità, affettività, intelligenza secondo la plastica convergenza delle forze effettive della vita e in funzione della struttura propria secondo la quale si viene elaborando la psiche di ognuno»[26].

Esta percepción implícita se da en la aprehensión originaria del *ens*, actor principal en el espectáculo de la realidad, aunque juegue el rol de fundado por su director, que es el *esse*. La primer actuación del pensamiento es la aprehensión originaria sintética del *ens*, co-actuada donde al mismo tiempo se percibe implícitamente su acto como su fundamento. Así, de la aprehensión originaria del *ens*, podríamos decir con Fabro, que existe también una aprehensión indirecta del *esse* como acto[27].

La percepción del *esse* se da entonces, mediada por el ente que *habet esse*. No es posible captar el *esse* de otro modo, sino en la aprehensión originaria del *ens*, puesto que aquél se muestra como quien posibilita la puesta en acto del *ens*, así como la luz permite que las cosas sean vistas («ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius», al decir de Santo Tomás[28]):

---

[26] Cornelio FABRO, *L’anima*..., cit., 32.

[27] «Il y a une sorte de saisie que l’on pourrait dire explicite, mais indirecte, de l’esse comme acte dès cette première appréhension... La conscience dès lors, qui passe du non-connaître au connaître, c’est-à-dire, de la puissance à l’acte en une certaine manière, appréhende la réalité du monde en acte qu’elle a devant soi et conçoit l’ineffable mais à la fois évidente actuation: *la saisie de cet «être-avoir devant» peut être dite appréhension indirecte de l’esse comme acte*, parce que ce qui qualifie le réel comme présence en acte, ce n’est pas le contenu comme tel (l’essence), mais l’acte du contenu par rapport à l’aperception de cette présence» (Cornelio FABRO, “Notes pour la fondation...”, cit., 312-313).

[28] TOMÁS DE AQUINO, *In lib. De Causis*, lect. 6, nº 168, pág. 46; Saffrey, pág. 64.

> Il plesso *ens* non può essere appreso per via di qualche processo astrattivo, ma esso è il primo nucleo e *lume intelligibile che rende possibile ogni intendere*. Il processo è semplice quanto radicale: è l'atto, in quanto dice perfezione, e pertanto è l'essere in atto che fa le cose intelligibili; ma l'*esse* è il primo atto e quindi l'*ens* è il primo plesso attuale, quindi ogni cosa è e diventa intelligibile in quanto è e si presenta come *ens* ossia per riferimento all'*esse*[29].

En este sentido podemos también aceptar con Fabro la expresión de *experiencia del esse*, siempre y cuando se la entienda como él ha indicado, a saber, como «l'avvertenza di presenza dell'atto»[30]. El darse del *esse* en el *ens*, sin embargo, no debe por ello impedir la apertura intelectual a la búsqueda en lo profundo de su acto; la perfección última, el acto primero del *ens* es su *esse*, por lo que no hay lugar para el formalismo. Es gracias a la noción metafísica de participación que se puede penetrar la estructura metafísica del concreto y comprobar la jerarquía ontológica de las múltiples formalidades y grados de ser.

El alma se encuentra así desde el inicio, con el ente que lo supera, por decirlo así, lo trasciende:

> L'*esse* est au fond de la donnée de tout acte de penser, à savoir de tout contenu et acte de conscience, mais il n'est pas un contenu, ni non plus un acte de conscience, puisqu'il est très exactement leur fondement et leur contenant (...). Une telle transascendance, il la faut tenir pour un *prius* et non pour un *posterius*: c'est-à-dire que l'*ens* est ce qui s'offre, disions-nous, avant l'essence et l'existence, parce que c'est ce qui, précisément, leur rend possible tant d'être que de s'offrir. «Avant» ici, n'indique évidemment pas précédence spatio-temporelle, mais priorité métaphysique pour une fondation de vérité. Il ne s'agit

---

[29] Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 235.
[30] Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 69.

> donc pas d'une priorité, celle de l'*esse* de l'*ens*, qui serait suivie d'un «après» ou qui supposerait un «autre», faisant nombre et suite avec lui: ce sont les essences qui font nombre et les existences qui se succèdent, l'*esse* en revanche «est» le fondement comme acte[31].

La posición de Santo Tomás iluminada por la inteligencia del P. Fabro, nos ha hecho vislumbrar que el conocimiento inicial del *esse*, se da como percepción o aprehensión implícita indirecta; sin embargo, esta primer noción (o segunda, mejor dicho), parece encontrarse aún muy lejos de aquella última que se demuestra como «*inter omnia perfectissimum*»[32], a saber, el *esse ut actus*, como término resolutivo de la metafísica y fundamento último de lo real.

El *ens* se percibe, hemos dicho, en la primer operación del intelecto; allí conocemos tanto el *id*, como el *est* del *ens*, pero aún el fundamento último del *ens* no se percibe claramente. Lo que es captado como inicialmente concreto, concretísimo, es el *esse in actu*.

He aquí la posición del Aquinate:

> Cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, nominat III *De Anima*, tex. 21, nominat intelligentiam indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius[33].

> Duplex est operatio intellectus: una que dicitur intelligentia indiuisibilium, qua cognoscit de unoquoque quid est, alia uero qua

[31] Cornelio FABRO, "Notes pour la fondation...", cit., 294.
[32] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9um, pág. 192.
[33] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 7um, pág. 489.

componit et diuidit, scilicet enuntiationem affirmatiuam uel negatiuam formando. Et hee quidem duae operationes duobus que sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, siue sit res completa, ut totum aliquod, siue res incompleta, ut pars uel accidens. Secunda uero operatio respicit *ipsum esse rei*; quod quidem *resultat* ex congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus[34].

Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam a Philosopho, in III *De Anima*, dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam *esse rei ex materia et forma compositae*, a qua cognitionem accipit, *consistit in quadam compositione formae ad materiam*, *vel accidentis ad subjectum*[35].

Mientras que la simple aprehensión mira a la esencia, el juicio mira al *esse*, aunque no a aquél que es el fundamento de todo acto, sino al de la síntesis en el cual se encuentra también comprendido; este *esse* es una resultante, no es todavía el *actus essendi*, sino de la actualidad de la cosa[36].

El *esse* del ente no es fundado, sino fundante; no puede ser alcanzado como un "resultado" de la misma manera en que se alcanza "la humanidad" o la "animalidadad", puesto que no es un abstracto: «l'*esse* è l'*atto* κατ' ἐξοκήν, atto di ogni atto, e non un *contenuto*. Sembra più opportuno dire che nel tomismo la sua determinazione avviene per gradi

[34] TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Trinit.*, q. 5, a. 3, pág. 147 (cursivas del Aquinate).
[35] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, pág. 903; cursivas nuestras.
[36] «Non si tratta affatto, almeno direttamente e propriamente, dell'*esse* ch'è secondo la concezione tomistica l'atto dell'essenza dalla quale si distingue realmente come atto da potenza, ma dell'*esse* che corrisponde all'affermazione o negazione di qualcosa sia nell'ordine formale (giudizi di essenza) sia nell'ordine reale (giudizi di esistenza)» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 235).

convergenti di riflessione e approfondimento»[37]. Se mueve en un sentido totalmente contrario a la abstracción puesto que no se va hacia "fuera", sino hacia "dentro" del mismo ente. Es por ello que Fabro llama a dicho proceso con el nombre de "reflexión intensiva".

Mientras que la abstracción termina en el universal, esta reflexión intensiva comienza y termina en el singular, para descubrir su acto y recién luego remontarse a la causa de éste. El intelecto, comparando las razones formales en referencia al modo de ser de los individuos, llega a descubrir una nueva noción totalmente llena de contenido:

> È vivente la pianta, il cavallo, l'uomo; ma la vita nel cavallo ha un modo di essere più perfetto che nella pianta, e nell'uomo, più perfetto di ambedue; ma anche il modo di vivere dell'uomo resta limitato, come resta limitato qualsiasi modo di vivere che non sia la stessa Vita. La ragione «Vita» appare così come una «*totalità formale*» di cui le varie manifestazioni che si trovano in natura sono come delle «*degradazioni*», delle «*partecipazioni*» nel senso metafisico della parola[38].

Toda formalidad permanece siempre limitada y porque no realiza toda su perfección posible se considera respecto de la última "formalidad" como participante. La Metafísica avanza así de acto en acto, hasta el supremo y fundante de toda cosa:

> Suo avanzare [della metafisica] è caratterizzato dall'approfondimento progressivo di atto in atto, dall'atto accidentale a quello sostanziale, e dall'atto formale all'*esse* autentico ch'è l'*actus essendi* come atto non

[37] *Ivi*, 233.
[38] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 138.

> ulteriormente risolubile se non secondo la dipendenza di partecipazione all'Atto puro ch'è l'*esse per essentiam*[39].
>
> Il processo di questa prima fondazione non è per dimostrazione in senso proprio ma per riduzione, ossia per il passaggio di atto in atto: muovendo dalle attuazioni accidentali all'atto formale sostanziale e in ultimo allo *actus essendi* come atto di ogni atto[40].

El método resolutivo es una «ascensione dialettica, operata dalla "separazione" metafisica (intensiva), (donde) fa passare la mente da specie a genere, e da generi inferiori ai generi superiori e ai trascendentali»[41]. Es así que al *ipsum esse*, acto de todo acto, se llega por resolución de perfección en perfección «*quousque perveniatur* ad ipsum esse quod est communissimum; ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum»[42]. Por medio de este pasaje de acto en acto, se cumple el pasaje del *ens* al *esse* como su fundamento último, por lo que Fabro lo llama un «passaggio al límite»[43].

Esta noción de *esse* que se encuentra al final de nuestra reflexión, dice solamente acto, perfección de perfecciones, como el Aquinate atestiguara personalmente en el texto citado de *De Potentia* 7, 2. Es el *ipsum esse* quien participa a los demás entes y los hace "ser": «può essere veramente considerata come il "*plesso* di tutti gli enti" e di tutte le formalità (...) esprime adunque la "*totalità metafisica trascendentale*" di

---

[39] Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 48.
[40] Cornelio FABRO, "L'*esse* tomistico...", cit., 401.
[41] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 138.
[42] TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis Separatis*, c. 8, nº 180, pág. D55.
[43] «Il "passaggio al limite" dall'*ens* all'*esse* abraccia tutto l'itinerario del *magis et minus* nella sfera dell'*esse essentiae* che culmina nella posizione assoluta dell'*Esse Separatum*» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 224; también cfr. *ivi*, 641).

cui le singole perfezioni e formalità reali non sono che particolari realizzazioni ed espressioni»[44].

El punto de partida es siempre el *ens* que permite la ascensión metafísica y la resolución a su fundamento último. Mientras que al principio el *esse* se presentaba como un cierto "abstracto" del *ens*, es gracias a la reflexión metafísica intensiva que se logra la intelección del *esse ut actus* y de su fundamento último, a saber, el *Ipsum esse.*

El proceso y el modo de la percepción del *ens* y de su *esse* sigue abierto dentro de la literatura tomista; por nuestra parte, hemos querido dar una visión amplia del tema y sus líneas directrices dentro de la perspectiva fabriana, aunque sabemos que otros lo han tratado con mayor detenimiento y dedicación. Digamos sin embargo una vez más: la Metafísica parte desde el *ens* y no del *esse*. El *esse* no se nos manifiesta en su total simplicidad, sino como acto del ente según los múltiples modos de lo real. Si bien inicialmente, el ser de las cosas es conocido en modo confuso y superficial, luego de este inicio, él debe ser percibido de algún otro modo, de lo contrario, no se podría jamás llegar a conocerlo explícitamente. Es por medio de un proceso resolutivo hacia el fundamento, de perfección en perfección que se llega a casi "tocar" el acto último de todo ente. Esta, creemos, es la postura tomista que Fabro ha desarrollado; sin embargo no todos han opinado como él. Veamos ahora posturas distintas referidas a la lectura del Aquinate.

---

[44] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 191.

3. La pérdida del ser

La filosofía por ser una ciencia humana, ha padecido (y padecerá) diversas tempestades en las cuales no siempre ha sido fácil mantener firme el timón. En torno a la noción del *esse* que venimos viendo, las opiniones no han sido del todo pacíficas: si bien Santo Tomás ha desarrollado, por su parte, la doctrina del todo original del *esse ut actus*, ya en los días inmediatamente posteriores a su muerte, su postura no fue del todo comprendida y hasta llegó a ser por momentos falseada. En este sentido, Cornelio Fabro ha intentado dar una nueva interpretación a la postura tomista, con el deseo de volver a las fuentes del problema y responder así a las inquietudes del mundo moderno.

Creemos que su postura se plantea como algo novedoso en especial por dos puntos: a) por la relación estrechísima que existe entre el conocimiento de la verdad y las virtudes morales (tema clásico de la ética aristotélica), y b) por la función activa del lenguaje en la noción de *esse*.

3.1. La presentación del problema

Lejos de una cerrazón lingüístico-filológica, a la que nos hemos acostumbrado especialmente a lo largo de los últimos años, Fabro se ha ajustado en su investigación acerca de la pérdida del *esse* tomista, a los métodos modernos de investigación, sin por ello dejar de lado el verdadero fundamento filosófico. Es por ello que respecto del oscurecimiento del ser, distinguirá dos niveles bien marcados:

a) *La estructura teorética* que permite destacar a la metafísica tomista como algo a partir de la distinción real de *essentia*-*esse* en el plano creatural; b) *El problema histórico*, ya que después de la muerte del

Angélico, existió una corriente muy grande de hombres (especialmente de Iglesia) que por una mala interpretación o mala disposición frente a la posición tomista, terminó o por negar la distinción real o por admitirla como una mera posibilidad, sin darle el verdadero valor y sin sacar las consecuencias del caso. Sin embargo se dio paso a paso.

3.2. El problema de la semántica tomista

El poder del lenguaje para Fabro, como para tantos pensadores modernos, no se reduce a un mero instrumento inerte, sino que tiene por su naturaleza propia y su dinámica un papel protagónico y es por ello que el Estigmatino ha aplicado también los criterios lingüísticos a la discusión metafísica, al afirmar que todo cambio de lenguaje produce un cambio de pensamiento, en especial cuando se adopta el lenguaje de la corriente contraria.

El cambio semántico es normalmente indicio y causa, al mismo tiempo, del abandono de una postura dada (aquí, de la terminología originaria propia del Angélico y de la adopción de la terminología adversaria); en este sentido, según Fabro, resalta inmediatamente entre los oscurecedores del *esse* tomista, Enrico di Gand, quien inmediatamente después de la muerte del Aquinate, proporciona y de hecho impone los términos de la controversia con una nueva terminología.

> La terminologia di *esse essentiae* ed *esse existentiae* (...), ricordata da Heidegger, è una deviazione dei suoi discepoli che dopo Egidio

Romano l'hanno presa dal principale avversario della posizione tomistica, Enrico di Gand[45].

La terminología fue entonces el instrumento del oscurecimiento del ser, que fue poco a poco, transformando el pensamiento tomista, haciendo una vez más en filosofía que las palabras se volvieran locas, según la conocida figura chestertoniana; ello produjo no sólo un cambio en el ámbito metafísico, sino creemos también – como intentaremos demostrar más adelante – en la cosmovisión cristiana, al más alto nivel en cuanto a la manera de pensar la realidad[46].

3.3. Etapas del giro lingüístico-formalista

Podemos especificar *tres etapas* principales de esta "flexión formalista" de la escuela tomista en la concepción de un nuevo tomismo:

a) *Esencia-esse*: la dupla que hemos venido tratando, es la terminología auténtica del Aquinate al extremo de que en toda su obra, no hay siquiera un atisbo de duda: en efecto, en las palabras del Angélico, jamás la *existencia* adquiere el significado del ser como acto intensivo, y, consecuentemente nunca se refiere al ente como un compuesto de *essentia-existentia* sino de *essentia-esse*.

b) *Esse essentiae:* En esta terminología de inspiración aviceniana, el *esse* no se usa en sentido intensivo, sino como realidad en sentido vago. Ya aquí hay un equívoco al tomar el ser de la esencia como

---

[45] Cornelio FABRO, "Dall ente di Aristotele all' *esse* di San Tommaso", in *Tomismo e pensiero moderno*, 101.

[46] «Pertanto se dall'analisi dei testi avicenniani, di antica e nuova conoscenza, si dovrà riconoscere che il vero Avicenna è piuttosto quello di Enrico di Gand, ciò impone tanto meglio un riconoscimento assoluto e definitivo dell'originalità dell'esse tomistico e del *radicale cambiamento di rotta* che la metafisica tomistica introduceva nel pensiero occidentale» (Cornelio FABRO, "Fondamento della metafisica tomistica...", cit., 219).

idéntico a la esencia en sí misma. Así, la *essentia* se identifica con el ser y ya no expresa algo creado, es decir, potencia respecto del *esse ut actus*, quien la actualiza participándola. En el Aquinate, hay una clara y tajante distinción: el ser creado como potencia y el *quid* que está actuado (o puesto en acto o acto de ser participado).

c) *Esencia et existentia*: se trata de la simplificación semántica del problema anterior (ser de la esencia y ser de la existencia) con la cual frecuentemente coexiste. Es en especial a partir del s. XVI[47], con el racionalismo iluminista, que poco a poco dicha fórmula se fue apropiando del formalismo de la así llamada segunda escolástica.

Así, muy lentamente y por medio de filtros lingüísticos que delatan la posición filosófica, se fue eliminando completamente al *esse* (la anterior lo había volatilizado en un ser vago) con la lógica consecuencia de su expulsión en cuanto *regens*. El resultado fue la negación de la distinción real de *essentia*-*esse*, reducida a una distinción modal: posibilidad-realidad, liquidando la barrera ontológica entre ambos extremos. Entre los que más influyeron en esta posición, Fabro resalta el papel de Francisco de Suárez, quien hizo la mayor presión dentro de esta línea[48]. El pasaje de la posibilidad a la realidad que la escuela formalista ha venido explicando por siglos, no solo no es coherente, sino que tampoco tiene asidero en la verdadera concepción del Aquinate y corre el serio peligro de terminar, como se ha visto en algunos casos, en una posible construcción del objeto por parte del sujeto. En el caso de la concepción suareciana, el ente es considerado como un concepto máximamente indeterminado, cuyo contenido viene a coincidir con la

[47] Véase specialmente cfr. Leopoldo PRIETO LÓPEZ, "Suárez, crocevia nella filosofia...", cit., 3-38.
[48] Cfr. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 606.

«esencia posible». Uno de los inconvenientes principales de esta postura es que el ente se asimila al pensamiento, ya que esa noción indeterminadísima de ser sólo existe en la inteligencia humana, como fruto de una abstracción lógica. No se trata ya del ser real, sino del ser pensado, pues la «posibilidad» se entiende en el racionalismo como el carácter «no contradictorio» de una noción, es decir, como posibilidad de que algo sea pensado o concebido.

En la visión de Fabro podemos decir que si se trata de un ente contingente o sea una existencia posible ¿qué puede significar la realización de una "*existencia posible*" o "*ejercitar un acto de ser posible?"*. Esto es del todo incomprensible ¿Cómo se puede poner en acto un ser si es sólo posible, y ello a partir de la esencia? Según algunos exponentes de la escuela tomista, hay una esencia posible que – sin saber cómo – espontáneamente se vuelve *existencia.* Se admite entre lo posible y lo real una simple diferencia de grado… de realidad: «Questo non è affatto bizantinismo, ma trovo la conferma nel Maquart stesso quando dice che *l'esse* è un MODUS dell'essenza»[49]. Otra vez nos encontramos con el siguiente fenómeno: una variante en la explicación del lenguaje, produce un cambio de Metafísica, siendo que el cambio lingüístico no es inocuo, sino mortífero.

> Questa grave deviazione ha sconvolto la semantica della metafisica tomistica dell'atto di essere da principio alla fine in quanto ha mostrato di rinunciare al momento differenziale originario e perciò fondante dell'intera speculazione dell'Angelico accogliendo tacitamente l'orizzonte teoretico degli avversari, cioè l'essenzialismo, e dissolvendo l'*esse ut actus* nella *existentia ut factum* togliendo allo

[49] *Ivi*, 608.

esse – actus essendi la singolarità della sua solitudine di atto primo fontale[50].

4. Cosmovisión: moral y contemplación

En este esfuerzo por exponer el pensamiento original del Aquinate resaltamos aquello que para Fabro «costituisce il suo contributo più originale nella vita culturale dell'Occidente»[51], vale decir, la superación de la antítesis Platón-Aristóteles, de la trascendencia y la inmanencia, en la cual se ha dividido el pensamiento griego. En realidad se debe hablar de la "extensión" por parte de Santo Tomas, de la doctrina aristotélica aplicada a la problemática platónica de lo uno y lo múltiple, de lo idéntico y lo diverso… ubicando el separatismo platónico adentro de la inmanencia aristotélica. Se trata pues de una concordia superior de las dos concepciones aparentemente opuestas (cada uno de los entes tiene participado un poco de la Idea). Notemos de pasada que muchos pensadores modernos han destacado la afinidad, más aún la armonía entre Platón y Aristóteles, lo cual muestra la actualidad de Santo Tomás, donde por otra parte influye la creación bíblica, pues la distinción real de la *essentia-esse* incluye implícitamente una referencia a la doctrina de la creación, desconocida para Aristóteles.

El lenguaje de Fabro, como es notorio, retoma explícitamente la imagen lingüística de Martín Heidegger, sobre el oscurecimiento del ser en la filosofía occidental, donde por el olvido o abandono del *esse* la esencia ha reivindicado su primacía absoluta. Si bien es rescatable la problemática introducida por el filósofo alemán, Fabro es consciente de

[50] Cornelio FABRO, "Pensiero e linguaggio in S. Tommaso...", 177-178.
[51] Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 610.

que aún en la imagen hay una importante diferencia: su lenguaje es absolutamente objetivo, más aún aséptico, no comprometido. Heidegger finalmente denuncia pero no saca las consecuencias y finalmente se sumerge completamente en lo peor de la escolástica decadente. La imagen, sin embargo, es retomada por Fabro en la cual se apoya para ir al fundamento del problema y para intentar una solución.

La novedad de Fabro entonces, consiste en el "cambio de imagen"; su filosofía es totalmente consciente del crimen que se ha cometido contra la metafísica, tapando el *esse* del ente y considerándolo (en el mejor de los casos) como una formalidad más. Es necesario ahora buscar a los autores de este delito y corregir la injusticia hecha al pensamiento occidental.

5. Inexactitud de la escuela tomista

La falta de precisión (*incertezza*) de la cual venimos hablando, fue comenzada especialmente en el s. XV y XVI, época de esplendor del tomismo. Uno de los casos más desconcertantes es la posición de Paolo da Soncino[52], dominico del s. XV comentador de la *Metafísica,* quien luego de un buen comienzo, terminó por "perder la brújula" (la imagen es fabriana) llegando a arruinar la doctrina del Aquinate, aún más, que sus adversarios, mediante la utilización de términos ineptos. Por su parte, ya en el siglo siguiente, fue con Báñez con quien comienza a identificarse ser y existencia, definiendo a esta última, como "lo que saca de la nada a las cosas", dejando completamente ignorado y ausente al fundamento de

[52] Cfr. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 612.

todo, a saber el *esse intensivo* y reemplazándolo por la simple existencia[53].

Aunque no podamos extendernos sobre Báñez, el confesor permanente y gran amigo de Santa Teresa de Ávila, baste recordar que según Fabro, intentó una «svolta formalística» dentro de la Escolástica, lo que terminó por hacer del ser una cierta «*entitas*», a saber, una formalidad generalísima. De esta manera tanto el ser como la esencia se convierten en dos cosas, es decir, dos entes, y se puede decir que el *esse* es, existe, por el mero hecho de ser recibido en la esencia más perfecta. Báñez abandona la perspectiva del *esse ut actus* (κατ᾽ ἐξοχήν[54]), según la tesis tomista más explícita y decisiva donde el ser es la perfección de todo acto y formalidad.

La derrota del auténtico *esse* tomista ya estaba en Báñez con su duda en cuanto a la distinción real de la esencia y el *esse*, es por ello que se inclina a defender la tesis de Soto y de Scoto contra los mismos tomistas[55]. En este sentido, si se tiene presente que Scoto continúa la obra de Enrique de Gand (según Fabro, el verdadero director del anti-tomismo sistemático) y que Báñez sigue a Scoto… se puede comprender la transformación peligrosa que ha sufrido el tomismo en eso que con mucha benevolencia, se llama "su siglo de oro". No es poca audacia la de Fabro al atacar desde el corazón del tomismo nada menos que el núcleo filosófico del Siglo de Oro de la Contra Reforma y el fundamento intelectual de Hispanoamérica. Sin embargo, la audacia del Estigmatino

---

[53] *Ivi*, 615-6.
[54] Ἐξοχήν es todo lo que sobrepasa y proviene de ἔξω, significando: 1) eminencia, 2) aumento de un tumor, 3) punta, especialmente de una roca. II) En el ambiente bíblico, ὁι κατ᾽ ἐξοχήν las personas principales (cfr. Hech. 25, 26).
[55] Cfr. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 617.

se debe a que lo que se ha cometido, en su visión no es otra cosa que un crimen (por usar la figura de Fabro) y peor aún, un *crimen* en familia: se trató de la misma tradición escolástica la que fue responsable exclusiva de tamaño dislate. Sin duda aún no ha sido hecha la historia completa de esta desviación, cuyas consecuencias para la especulación occidental han sido irreparables, ello no nos impide revelar, por lo menos algunos de sus episodios.

5.1. Hacia el olvido del ser tomista

El enredo imposible de desenredar en el cual se ha dispersado el *esse* de la Escuela tomista y el equívoco creado por el "giro" o "disminución" (flexión) del *esse* en la *existentia*, se encuentra ya, según Fabro, en la posición de Báñez, sin embargo no fue el único ni el último: también el gran tomista Cayetano introdujo la noción de *subsistentia* como un modo real distinto, sea de la naturaleza individual, sea de la existencia, cambiando la posición del Aquinate.

En esta discusión de origen filosófico-teológico (recordemos por ejemplo que la distinción real de *essentia et esse* se encuentra supuesta en la posición tomista para la Encarnación del λόγος divino), se puede tomar como guía a uno de los últimos grandes comentadores del Angélico: el portugués, Juan de Santo Tomás; el gran comentador, entre el ser como acto y la existencia, se queda con esta última[56]. Hay que reconocer sin embargo la claridad de ideas, ya que presenta la existencia como una segunda entidad (para Santo Tomás, la existencia no es una entidad sino una realidad) al lado de la esencia. Así, la dificultad que se ve está en averiguar si concurren dos entidades: una la de la esencia que recibe la

---

[56] Cfr. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 619.

existencia y otra la de la existencia que la hace actual. Para ello, Juan de Santo Tomás retoma la terminología de Egidio sobre «*duae diversae res*» agregando además que la existencia no es un modo, sino una *realitas*, excluyendo así en ella, todo tipo de entidad accidental. Para Fabro, Juan de Santo Tomás cae en esta flexión por un «scarso interesse allo studio comparato dei testi tomistici e non sia in grado di rilevare il preciso significato di quei pochi che cita»[57]. Así por ejemplo, el tomista portugués entiende mal la afirmación categórica del Aquinate de que a la forma subsistente le compete el ser de modo necesario y no de modo contingente. Parece algo grave, pues sobre esta doctrina se fundan nada menos que la distinción de la tercera y cuarta vías de Santo Tomás[58], o sea que caen dos de las pruebas de la existencia divina; de esta forma y mucho antes que Nietzsche, el buen Dios se iba muriendo en la escolástica decadente.

Finalmente para Juan de Santo Tomás, la consecuencia es casi necesaria: la entidad (existencia) está en el ente como un «*tamquam accidentale praedicatum*», predicado accidental y extrínseco a su constitutivo esencial. Según Fabro estas expresiones nada resuelven, al contrario recalcan el equívoco de dicho autor. Sin embargo, el Estigmatino reconoce en este famoso tomista, el esfuerzo por intentar separarse del formalismo, pues llega a decir que la existencia de modo absoluto es una actualidad más perfecta que la esencia, pero no olvidemos que sigue a Báñez, donde la esencia es el *actus primus* y el *esse* el *actus secundus*, por su dependencia. Por su parte, el portugués no se priva de nada en materia de claridad retórica y contundencia

---

[57] *Ivi*, 620.
[58] Cfr. *ivi*, 621.

lingüística: la existencia es una «productio pasiva, qua de facto res extra causas»[59], es decir, por la cual de hecho la cosa está fuera de las causas, a diferencia de Santo Tomás donde el *ens* dice, de suyo, participación del *esse*.

> Ma purtroppo questo presupposto non corrisponde affatto alla posizione tomistica secondo la quale l'essenza come tale, anche se è pura forma è e resta potenza (e non soltanto è «in potenza») rispetto *all'esse:* con quel presupposto invece l'essenza rimane atto, atto primo fondamentale, e *l'existentia* è la sua attualità e quindi in una prospettiva completamente diversa dalla composizione di essenza ed esse partecipato come di potenza ed atto ed il fatto che questa terminologia tomistica sia completamente assente in questi grandi Commentatori non può non lasciare perplessi sul significato dei loro scritti monumentali[60].

Fabro aporta un dato histórico crítico que permite determinar el origen de la nueva semántica tomista del *esse*. Paralela a la terminología *esse-essentia* y *esse-existentia*, está el *ens nominaliter sumptum* y el *ens participialiter sumptum*, es decir el *ens* como nombre o sustantivo y el *ens* como participio.

Esta terminología que usan tanto tomistas como antitomistas en sentido diverso, revela «come le precedenti (ser de la esencia-ser de la existencia) alle quali è strettamente connessa, l'insidia e l'equivoco della flessione formalistica»[61] y no desagrada a algunos tomistas contemporáneos que todavía la defienden.

[59] *Ivi*, 622.
[60] *Ivi*, 622.
[61] *Ivi*, 623.

Se observa entonces que, desterrado el *esse* del ente, y volcándose el formalismo en la esencia o forma, el co-principio potencial del *ens* termina siendo una suerte de fuente de la que emanan todas las realidades. El objeto de la Metafísica, por lo tanto, se convierte en un segundo universal (el primero es el universal esencia) que puede ser considerado ya en su término (el concepto material, individual) ya en el flujo de la inteligencia, ya en el simple ser de la emanación (en su ser formal) que es llamado esencia.

Así, en la visión de Juan de Santo Tomás:

> Et ideo essentiae rerum sub actibus propriis inceperunt its, quod non habent [ex] se esse actualis existentiae, quia lumen primae intelligentiae non potest esse verum et ratum in rerum natura cibi tribuere nisi per multa instrumenta (...). Actum autem proprium existendi non habent res immediate a Deo, sed mediantibus instrumentis, licet Deus immediate res creet, cum res immediate fluxum et lumen primi non receperunt, ut volt Dionysius [62].

Resumiendo, el gran problema que dura siete siglos en torno a la distinción de *essentia-esse* para comprender la metafísica en el ámbito creatural, pueden puntualizarse tres momentos diversos:

1) Aristóteles: división entre a) lo que es la cosa y b) si existe (*quid et an sit*) siendo el existir un hecho fundado en el acto de la forma.

2) Creacionismo árabe-cristiano: sale de la descripción ontológica de los seres y distingue entre ser de la esencia y ser de la existencia.

c) La novedad de Santo Tomás con la distinción real en el ámbito creatural.

---

[62] Citado por Fabro, en *Partecipazione e causalità*..., cit., 626.

d) Luego de Santo Tomás: involución metafísica, al decir de Fabro:

> Mentre San Tommaso ha evoluto svincolandosi sempre più dall'estrinsecismo avicenniano, la Scuola tomistica sembra abbia quasi subìto il processo inverso d'involuzione nella linea dell'estrinsecismo avicenniano[63].

* * *

El conocimiento del *esse* del *ens*, se da en concomitancia con éste, aunque como se ha visto, exige un cierto esfuerzo metafísico para poder alcanzarlo. Es esto mismo lo que el Aquinate ha intentado a lo largo de su doctrina sobre la distinción real y el conocimiento de ambos co-principios. Dicho esfuerzo, ha sido para algunos agotador y por ello se han planteado soluciones diversas que por momentos llegaban a tergiversar el pensamiento original del Doctor Angélico.

Sin duda que no todo está dicho y que haría falta una mayor profundización acerca de cómo se da el conocimiento del *esse* del ente; Fabro ha recuperado por el momento las nociones tomistas fundamentales y queda ahora volver a las fuentes. El camino contrario podremos comprobarlo en la filosofía moderna, que en gran parte ha perdido la brújula que marca el norte de la trascendencia para volcarse en la inmanencia del yo. Esto intentaremos ver en el próximo capítulo.

[63] Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 626.

Capítulo IX

EL INICIO TOMISTA ANTE EL DESAFÍO MODERNO, SEGÚN FABRO

«La filosofia nella sua essenza è prima di tutto il problema del *cominciamento*»[1].

Cercano a los problemas de nuestro tiempo y "bajando siempre al mercado", según la conocida expresión platónica, el Padre Fabro nunca ha dejado de pensar el actual y permanente problema de lo que él llama con terminología propia «il problema del cominciamento»[2]. Como hemos visto, la pérdida del verdadero *esse* tomista, ha llevado en filosofía a consecuencias todavía no del todo apreciadas. La instancia de un comienzo verdaderamente resolutivo en filosofía es uno de los grandes puntos neurálgicos que al pensador estigmatino le ha llamado permanentemente la atención a lo largo de su larga carrera. Es sólo con buenas bases que la Metafísica como ciencia podrá construir su catedral venida a menos. Se trata del problema del inicio lo que hace

---

[1] Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere...", cit., 365.

[2] Sobre el problema del comienzo hemos seguido en detalle el análisis que el P. Fabro hace en su inédito póstumo *La prima riforma*..., cit. Ha sido de guía insustituible el trabajo realizado por Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica…*, cit., en especial, pp. 68-93.

principalmente a nuestro autor dialogar y confrontar el pensamiento moderno con el del Aquinate:

> Sembra che solo l'*ens* tomistico soddisfi ed insieme trascenda l'esigenza speculativa del cominciamento immediato, enunciato e con buon diritto, sotto l'aspetto speculativo, dal pensiero moderno: *è il punto sul quale ritorno continuamente*[3].

La filosofía moderna es como toda filosofía, eterna; sin embargo hay entre tantos autores de la modernidad uno que descolla por su planteo original y capital: G. Hegel; será imposible por ello y por los estudios que le ha dedicado el Estigmatino, no confrontar su pensamiento ya que como vimos, su visión se encuentra como síntesis de la posición moderna acerca del inicio y, al mismo tiempo como una creación genial de una filosofía como sistema a partir de su punto de partida.

El planteo que intentaremos exponer, tendrá como finalidad hacer una síntesis medianamente sistemática del pensamiento fabriano acerca del tema, dado que sus escritos acerca de la posición hegeliana y su refutación, se encuentran dispersos a lo largo de toda su obra; no intentaremos por lo tanto decir nada del todo original.

1. El problema del comienzo hegeliano en el análisis fabriano

En filosofía: ¿cómo se debe comenzar?, ¿desde dónde? La inquietud hegeliana encabeza un conocido texto de su *Wissenschaft der Logik*; sin embargo Hegel, lejos de permanecer en la duda, se contesta con una respuesta casi tautológica: «Es ist dabey erstens *von dem*

[3] Cornelio FABRO, "Appunti di un itinerario...", cit., 35.

Anfange anzufangen»[4]. El inicio se debe dar – casi lógicamente – desde el comienzo.

Preocupado Hegel respecto de la posición kantiana acerca de la multiplicidad del fenómeno, el filósofo oficial de la Alemania prusiana tenía por cierto que el punto de partida no podía darse en la multiplicidad, ya que no puede haber ninguna verdad fuera del absoluto: sólo el absoluto es verdadero y por lo tanto, no hay necesidad de buscar intermediarios entre el pensamiento y el ser: el ser no es mediado por nada ni por nadie. La clave del punto de vista hegeliano – creemos – es la superación de la oposición de ser y pensamiento, para ubicarse en la perspectiva de la unidad del ser. Ello es lo que Hegel quiere decir cuando se refiere a que no se puede comenzar a filosofar si no se es spinoziano[5].

Fuera de la divergencia radical que el P. Fabro vislumbrará a lo largo de sus escritos entre el Aquinate y Hegel, no deja por ello de darle cierto mérito a la cuestión planteada por el filósofo alemán, ya que éste – según el Estigmatino – ha sido el primer moderno en pensar la instancia de un comienzo resolutorio[6].

> Egli ha rivendicato che il cominciamento della filosofia non può essere né l'immediato né il mediato, né il finito né l'infinito, né il soggetto né l'oggetto, perché l'essere – dovunque si trovi – è prima e al di sopra di ogni alternativa ed è perciò e di per sé l'uno e l'altro dei due membri dell'alternativa[7].

[4] Georg HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg 1985, Bd. 21, II, 239.
[5] «Spinozist zu seyn ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens» (Georg HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1840, Bd. 3, 337).
[6] Cfr. Cornelio FABRO, "Appunti di un itinerario...", cit., 35.
[7] Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 19.

Sea como sea y dándole a Hegel los méritos especulativos que se deseen por su planteo, su inicio se encontrará en las antípodas de la posición tomista, según Fabro. En la visión hegeliana, debe comenzarse como un postulado casi arbitrario, no por el ser con todas sus determinaciones (sustancia, accidente, forma, materia, etc.), sino, muy por el contrario, por el *ser en su más pura indeterminación*. Se trata de captar el momento inicial a través del cual se construye el pasaje del ser vacío inicial (*leeres Sein*) al ser pleno terminal (*erfülltes Sein*).

> Nessun metafisico moderno e neppure fra i medievali – se si eccettua san Tommaso, come si dirà – aveva proceduto alla costruzione che procede dall'essere minimale all'essere massimale come un processo dall'implicito all'esplicito così che tutto il movimento del pensiero si configura come un "ritorno", un "andare-in-dietro" dal principio puro di massima astrazione verso il Principio puro di massima intensità[8].

El comienzo es el ser puro (*reines Sein*), sin determinación alguna (*ohne Bestimmung*), así, se realiza el inicio absolutamente, es decir, abstractamente:

> So muß der Anfang absoluter oder was hier gleichbedeutend ist, abstracter Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft seyn (...). Der Anfang ist also das *reine Seyn*[9].

El punto de partida debe ser totalmente absoluto, sin presuponer nada ni ser mediado por nada, siendo él mismo el fundamento de todo el resto. Se trata así del ser puro. Sin embargo, como lo declara el mismo

---

[8] *Ivi*, 25-26.
[9] Georg HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg 1985, Bd. 21, I, 56.

Hegel, este «*reine Sein*», para ser realmente *reine*, debe incluir también a la nada como a su opuesto, por lo que el *Anfang* deberá contener a ambos[10].

El comienzo se dará luego, en la unidad de ser y nada, o, lo que es igual, entre un no-ser que al mismo tiempo es «ser» y un «ser» que al mismo tiempo es no-ser, ya que esta inmediatez entre ser y nada, se encuentra inseparablemente en toda la realidad.

No se trata aquí de la negación del principio de no contradicción, sino de una posición que se encuentra, si podemos decirlo así, "anterior" a él. Cualquier proposición que hagamos "Juan es mortal" o "el perro es malo", etc., ya contiene la pura abstracción del ser y la nada[11]; por el contrario, cuando se intenta criticar por el principio de no contradicción la posición hegeliana, no se comprende todavía que su referencia a un ser determinado y a una nada determinada, no existen, sino que ambos son total indeterminación.

Tanto el ser como la nada son iguales ya que se toman en su más elevada abstracción e indeterminación. No se diferencian con nada ni de nada, por lo que son además, idénticos. Nos resulta extraño pensarlo desde nuestra perspectiva realista, pero si resolvemos de perfección en perfección, desde un ente cualquiera, podremos darnos una idea de ese abstracto mental que sería el ser inicial, que, al no estar determinado por ninguna esencia, Hegel compara asimismo con la nada. Podría analogarse, aunque en las antípodas con el *esse intensive* tomista,

---

[10] «Der Anfang enthält also beydes, Seyn und Nichts; ist die Einheit von Seyn und Nichts; – oder ist Nichtseyn, das zugleich Seyn, und Seyn, das zugleich Nichtseyn ist» (*ivi*, 60).

[11] «Attribuire perciò ad Hegel l'affermazione che il reale è contraddittorio e che la contraddizione è la legge del reale, è prendere la sua affermazione in senso letterale, avulsa dal contesto, sbagliando precisamente il centro del suo pensiero» (Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 48).

llamándolo más bien *esse extensive*, ya que todo lo comprende y abraza (vale la pena ver en paralelo las nociones que Hegel ofrece acerca de «ser» y «nada»)[12].

Que el ser inicial involucre también a la nada, quiere decir que desde el inicio no se ha incluido el momento del acto que es, en la dinámica tomista, determinante para la auténtica noción del inicio: el *ens* contiene la positividad suprema del *esse* y no necesita ninguna «diferencia» para no identificarse dialécticamente con la nada.

Será por medio del devenir, que en la visión de Hegel se dará el «pasaje», ya que esta identidad entre ser y nada generará a su vez un dinamismo totalmente indeterminado e injustificado. Se media a través de la nada para llegar a ser el ser pleno, lleno; entrando en el juego lógico hegeliano denunciado por Kierkegaard, el resto de su planteo será la explicitación de este inicio.

Fabro distingue, sin embargo en su visión acerca de Hegel, dos dialécticas distintas, donde la una es «funcional» o metodológica y la otra «real»[13]. «La funcional es la dialéctica ternaria, o sea, la más conocida y famosa, que suele pasar como la auténtica dialéctica hegeliana. La otra es la dialéctica metafísica, de carácter binario, que constituye la "estructura metafísica de la realidad"»[14]. Es el Absoluto el verdadero inicio, relegando a la «primera inmediatez» un lugar abstracto:

> Nella prima immediatezza, nella *erste* (*reine*) *Unmittelbarkeit*, l'essere dell'inizio appare vuoto, astratto, perché è l'inizio nella sfera dell'apparenza ed è perciò lo "inizio apparente", ma tuttavia

[12] Cfr. Georg HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg 1985, Bd. 21, I, 68-69.
[13] Cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 33 y 149.
[14] Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica*..., cit., 76.

> indispensabile dal punto di vista del "metodo" (la dialettica ternaria); nella *zweyte Unmittelbarkeit* [sic] l'inizio all'interno del concetto puro si manifesta ancora come essere, ma è l' "Essere compiuto" (*erfülltes Sein*), ch'è la *totalità* concreta semplicemente *intensiva*[15].

La *resolutio* de la dialéctica hegeliana irá entonces de la primera inmediatez a la segunda inmediatez, del comienzo aparente al comienzo real[16]. Toda manera de comenzar conviene en afirmar que el comienzo real es el Absoluto mismo[17].

2. La visión fabriana sobre el inicio en Hegel y Santo Tomás

Ya en la vejez del filósofo teutónico, y con el temor de que sus discípulos se perdieran en cuestiones sin importancia, Hegel dio las pautas que deberían seguirse a toda filosofía que se preciase como tal:

> Cercare anzitutto il cominciamento come il fondamento, su cui tutto sia costruito, anzi di non andare più avanti fino a che esso non si sia mostrato valido... Prima tocca occuparsi del Principio, e poi del resto, cioè delle altre categorie se non si vuol lasciar libero il passo ad altri presupposti e pregiudizi[18].

En la filosofía de Santo Tomás, la búsqueda del fundamento último se da por medio de la *resolutio*, sólo luego de un largo y dialéctico análisis de la realidad, se va resolviendo de acto en acto y de perfección en perfección, hasta llegar a su término. Esta reflexión, lejos de alejarnos

---

[15] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 33.

[16] Cfr. Cornelio FABRO, "La dialettica della prima e seconda immediatezza nella soluzione-dissoluzione dell'assoluto hegeliano", in *Aquinas* 24 (1981) 259.

[17] Cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 150; asimismo, «in Hegel the absolute sufficiency of God is given in the most intense speculative formulation, and in this guise it can re-enter Christian philosophy» (*ivi*, 157).

[18] Georg HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur II Aufl.; ed. Lasson, Bd. 1, 21 (citado por el P. Fabro in *La prima riforma*..., cit., 19).

de la realidad, nos permite adentrarnos en ella de manera *realísima* y buscar su fundamento. En filosofía, como en toda ciencia, se comienza desde un principio que sirva de apoyo y al cual nos referiremos permanentemente, sino explícita, implícitamente. Su reconocimiento se encuentra incluido en todo razonamiento ya que él es el "sustento" del saber. Este fundamento o comienzo, se da en su sentido más fuerte, como encuentro inmediato de la conciencia con el ser y por ello el problema del comienzo indica esta exigencia de la reducción fundamental al momento indivisible del encuentro de la conciencia con el ser[19].

Se trata del problema más radical que pueda darse, cuya respuesta incluirá la "apertura" hacia el infinito o bien la clausura en nuestros actos de conciencia y finalmente en la determinación de la voluntad como rectora de toda la realidad.

Como es sabido, tanto Aristóteles como Santo Tomás y Hegel coinciden en que todo discurso humano se realiza en el ser y mediante el ser, de tal manera que el *esse* es el principio, el medio y el fin de la marcha de la inteligencia humana, como lo expresa el P. Fabro: «L'espansione ontica dell'ente, la sua trama costitutiva ed il suo sviluppo verso il fine della sua natura, partono dall'essere, si muovono nell'essere e ritornano all'essere»[20]. El ser se presenta así como la "forma universal" de cada discurso humano, del cual no podemos escapar y el cual siempre se hace presente[21].

[19] «Il problema del cominciamento indica questa esigenza della riduzione fondamentale al momento indivisibile costitutivo dell'incontro della coscienza con l'essere» (Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 366).
[20] Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 65.
[21] «In realtà l'essere è la "forma universale" di ogni discorso umano, dal più rozzo al più evoluto; perché ogni volta che l'uomo vuole comunicare con un altro uomo la consapevolezza di un qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all'essere» (*ivi*, 11).

Estamos presentes en el *esse*, "en él no se entra" y el pensamiento nunca sale de él. Es por ello que un «más allá del ser» no puede existir[22].

El mismo acto de pensar testimonia la presencia del ser; el punto clave desde la perspectiva del pensamiento en acto, es que se aferre la emergencia del ser sobre el pensamiento. El pensamiento testifica la presencia de la verdad del ser y se testifica a sí mismo, atestiguando la presencia del ser:

> Da questo punto di vista costitutivo del pensiero in atto non è allora più permesso neppure di parlare di un inizio o di un punto di partenza particolare del pensiero o del filosofare come tale (...). In questo senso – ch'è criticamente, come si vedrà, il più radicale – non c'è per il pensiero un punto isolato e isolabile d'inizio che sia come un chiodo fermo a cui poter attaccare il peso e lo sforzo dello sviluppo successivo; perché il pensiero difatti si origina sempre e ogni volta nel certificare se stesso in ogni suo atto in quanto attesta la presenza (della verità) dell'essere[23].

La operación inmanente se da entonces gracias al pensamiento del ser, que se hace presente ante nosotros; en filosofía no hay otra cosa que permita el comienzo fuera de la aprehensión de la síntesis originaria de la dupla *ens-esse*[24].

---

22 «Nell'essere perciò non si entra, perché in esso si è sempre, e dall'essere il pensiero non esce perché uscire dall'essere è per il pensiero uscire da se stesso, e questo è per la coscienza contraddittorio (...) un "al di là dell'essere" non si può dare non più di un al di qua dell'essere stesso. E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere?» (*ivi*, 12).

23 *Ivi*, 18.

24 En cuanto a la noción «aprehensión sintética originaria», véase cfr. Andrea DALLEDONNE, "Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro", Andrea DALLEDONNE – Rosa GOGLIA (ed.), *Cornelio Fabro pensatore universale*, Frosinone 1996, 22; también de gran provecho nos ha sido el trabajo de Luis ROMERA, *Pensar el ser*..., cit., 178-179.

3. La refutación fabriana al inicio hegeliano[25]

Según el P. Fabro, el *esse* hegeliano no puede satisfacer los requerimientos de un verdadero inicio ya que es totalmente vacío (*leer)* y de la nada, nada puede construirse. Asimismo, aunque concediésemos la mediación de la nada, igualmente seguiría sin ser en realidad, ya que le ha sido quitada toda entidad, desde el momento en que fue abstraído. Fabro insiste en este punto: este ser inicial no puede dar inicio al conocer porque en realidad no es nada.

> Difatti il *Sein* hegeliano, del tutto indeterminato, astratto e vuoto, perché riferito (nella *Phänomenologie des Geistes*) alla successione dei fenomeni e delle forme che lo spirito percorre per passare dall'apparenza alla realtà, non è il punto di partenza da mantenere ma da superare e lasciare per far sorgere la totalità onnicomprensiva del *Geist* come Concetto assoluto[26].

El problema es que, como veremos, si de verdad este *leeres Sein* puede ser pensado como idéntico a la nada, no hay manera de afirmar determinación alguna: si tal «ser» es del todo "sin presupuestos" o bien completamente separado de la experiencia sensible: «com'è che poi si riempie e si riveste dei caratteri e dei modi delle forme della realtà effettiva?»[27]. Aunque la posición parece no poder sostenerse, no por ello Fabro deja de reivindicar el problema planteado por el filósofo alemán; él valora dicho esfuerzo y ve en él un valor considerable[28]. La dialéctica

---

[25] Véase especialmente cfr. Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 117 y ss.
[26] Cornelio FABRO, "Appunti di un itinerario...", cit., 35.
[27] Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 34.
[28] «Lo sforzo ora di Hegel, di ciò ch'egli chiama il problema del metodo è di riconoscere nel medesimo semantema di "essere stesso" (*Sein selbst*) l'unità interiore della vita dello spirito che non è scissa o turbata ma conquistata e consolidata dalla dialettica ossia dal processo della negatività che dal finito del contenuto immediato sale all'Infinito o Concetto assoluto» (Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 370).

planteada por Hegel se da totalmente *ad intra* del espíritu, donde pensar es idéntico a ser, siendo finalmente, el primer fundamento del segundo. Se trata del aparecer del pensamiento al pensamiento mismo.

> Tale apparire nel primo *cominciamento* è nella forma più astratta di semplice presenza o di universalità vuota, alla fine, invece, nella riflessione totale, esso è appunto l'afferramento che dà ragione di tutto il reale come dispiegamento di se stesso, come pensiero nel suo compimento, per l'appunto. Hegel non ha mai spiegato come dall'essere assolutamente indeterminato si possa passare anzitutto dall'*interno* del pensare alle ulteriori determinazioni e poi come da queste si possa ricongiungere l'unità dell'essere ed anzi affermare la perfetta identità reale concreta dell'essere col pensiero[29].

La raíz está expuesta, pero sin embargo, es necesario explicar todavía cómo desde la indeterminación inicial se pueda dar el salto. Con un vacío indeterminado no se puede comenzar; es por ello que Fabro declara duramente que «non è nessun principio perché con esso non si comincia e non può cominciare nulla»[30].

> Non c'è pensiero ove l'inizio non sia preso *da*, *con*, *in* e *per* l'essere. Questo – il dire che il pensiero è fondato sull'essere – non è affatto un gioco di parole, l'altro sì: il dire cioè che l'essere è fondato dal pensiero, è un'espressione letteralmente senza senso. Il pensiero è pensiero in quanto, pensando, il pensante cerca il fondamento del proprio cercare e di ciò che gli si presenta da cercare, ma il fondamento sarebbe irrisorio se la realtà di cui il pensiero va in cerca

---

[29] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 370.

[30] El texto completo: «È vuoto e insignificante lo stesso principio del pensiero moderno, che non è nessun principio perché con esso non si comincia e *non può cominciare nulla*. Il *cogito* presso come atto senza contenuto, non è *cogito* affatto; un *cogito* che non pensa niente, che non si riferisce *a* niente, che non è presenza *di* niente, ma ch'è la messa fra parentesi e lo svuotamento radicale attivo dell'intero spazio dello spirito, è la morte od almeno la catalessi dello spirito da cui nulla può cominciare né seguire» (Cornelio FABRO, "Tomismo di domani", in *Aquinas* 9 [1966] 25).

> fosse lo stesso pensiero che si pensa: il pensiero non avrebbe senso né come inizio, né come ricerca, e neppure come termine[31].

Pero, por otra parte, si se «comienza» desde el ser puro como simple inmediatez que se identifica con la nada, no habría siquiera «pensamiento puro», y nos hallaríamos de frente a la más radical imposibilidad no sólo de «pensar» sino de establecer el comienzo mismo: no se podría dar un solo paso, ni hacia atrás ni hacia adelante. Como dice Fabro, en realidad este punto de partida no es tal ya que no comienza ni puede comenzar jamás[32]. El mismo Hegel lo testimonia cuando apela a un salto (*Sprung*), señalando con ello la honda escisión que entraña su sistema. Hay que comenzar desde el comienzo, dice; y está bien, aunque en realidad parezca poco verosímil que ese inicio sea el ser tomado abstractamente o identificado con la nada.

La primera inmediatez del ser inicial tiene que ser ya pensar un "algo" y afirmarlo. El primer paso de la conciencia es entonces «bipolar», en el sentido de que se actúa en la tensión inescindible del *acto* y del *contenido.*

El «pasaje dialéctico» que Hegel proyecta desde el ser vacío como inicio hasta el ser pleno como resultado, «no es de ninguna manera *derivativo* – y esto es decisivo – sino *sustitutivo*»[33]. Entre el ser inicial y

---

31 Cornelio FABRO, *La dialettica*..., cit., 10.

32 «Hegel può dunque dire per suo conto di fare il "cominciamento" non due, ma anche tre, quattro... e quante volte vuole, ma in realtà egli non comincia, non può cominciare mai» (Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 373-374).

33 Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica*..., cit., 88.

el ser terminal hay una cierta sustitución y no derivación; no hay en realidad un «pasaje» sino un «salto»[34].

El tan mentado «pasaje» en la dialéctica hegeliana no existe.

> Se il cominciamento con l'essere vuoto (senza contenuto) è pensiero, il pensiero come pensiero non abbisogna di contenuto e non può ottenerlo in quanto pensiero (…) se il pensiero esige il riempimento (*Erfüllung*) del contenuto, allora quell'Essere vuoto del primo cominciamento non è pensiero, non è nulla e con esso non comincia nulla[35].

En la dialéctica hegeliana falta precisamente el nexo del primer plexo, que es el ente.

Podemos decir con Fabro, antes de entrar en la posición tomista del inicio, que el punto de partida de Hegel es «la *premessa a contrario* per afferrare la genuina forza teoretica dell'*autentica* speculazione tomistica»[36].

---

[34] Sobre el «salto» Hegel es explícito: «Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit der Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde; alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*» (Georg HEGEL, *Enzyklopädie*..., cit., § 50, 87). El comienzo *real* hegeliano es la sustancia autopensante aristotélica, entendida, claro está, en una perspectiva inmanentista; en este sentido se entiende la posición de Meinvielle cuando dice con Tresmonant que «la idea de una alienación de la sustancia divina es una idea que se encuentra en varios sistemas gnósticos: en el maniqueísmo y en la gnosis judía, la Cábala. Contrariamente al maniqueísmo, Hegel no experimenta, como tampoco Spinoza, la necesidad de recurrir a dos principios heterogéneos increados. Dios se exila, se aliena pero no en una materia enemiga e increada que le sería hostil. La naturaleza es Dios que se habría hecho extraño a sí mismo» (Julio MEINVIELLE, *De la cábala*..., cit., 207.

[35] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 371. Respecto de la imposibilidad absoluta de comenzar, véase Cornelio FABRO, "La dialettica della prima e seconda immediatezza...", cit., 262.

[36] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 374.

4. La prioridad del *ens* tomista frente al *Sein* hegeliano

Comenzar, como ha explicado Fabro, es iniciar desde un algo muy distinto del *leeres Sein* hegeliano. Es la dialéctica del *ens* que se presenta ante nuestros ojos lo que a Fabro siempre le ha llamado la atención: «Sembra che solo l'*ens* tomistico soddisfi ed insieme trascenda l'esigenza speculativa del cominciamento immediato, enunciato e con buon diritto, sotto l'aspetto speculativo, dal pensiero moderno»[37]; será la aprehensión originaria del *ens* lo que pueda dar garantía de un buen inicio.

El *ens* se presenta a la conciencia como el plexo (complejo) más intensivo y a la vez más universal y constitutivo; todo lo que se conoce se conoce como *ens* y en la medida en que es *ens*. Es el *semantema*, el *referente* más concreto que pueda existir, en cuanto indica la realidad en su concreción del acto de ser. Es el punto de partida porque indica prioridad frente a la conciencia siendo además la estructura originaria de la realidad que demuestra el acto de ser: «Perché ciò possa avvenire è necessario che il primo plesso dello *ens* esprima ad un tempo il primo nesso ossia l'esigenza fondamentale del conoscere e la struttura fondamentale dell'essere»[38]. Pero pasemos ahora a considerar más detenidamente esta prioridad fundante del *ens*.

4.1. Primer trascendental fundante

La primera aprehensión originaria del *ens* se da en la percepción originaria de la realidad. Es ese contacto lo que funda todo nuestro

---

[37] Cornelio FABRO, "Appunti di un itinerario...", cit., 35. «When St. Thomas, therefore, affirms that *ens* is the *punctum resolutionis* of knowing in all its fullness, he, and not Hegel, adequately fulfills the demand of the "beginning"» (Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 348).
[38] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 393.

conocimiento; es el *ens* un *primum* no sólo en el sentido psicológico, sino es un *primum fundans* como señala el Aquinate: «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu»[39]. Como se ve, el «*unumquodque*», no se refiere al orden cronológico y, por consiguiente, modifica el sentido del «*primo*»[40]. El *ens* no se limita a una mera concreción, a una sola cosa, y menos se confunde con un abstracto predicamental: es el *trascendentale fundans* porque contiene y trasciende tanto lo abstracto como lo concreto de la esfera predicamental superándolos y especificando la conciencia.

Siendo el *trascendentale fundans*, el *ens* indica la «inserzione costitutiva della coscienza nel reale quanto l'appartenenza del reale alla coscienza»[41]. *Ens* es total concreción, es la presencia actual de lo real frente a la conciencia. Este mutuo *vorstellen sich*, pase la expresión heideggeriana, permite la ascensión «dialéctica» al *Ipsum esse* a través del *referente* originario del *ens*, ya que expresa precisamente la primera trama de la estructura de la realidad. Dicha prioridad bastaría para mostrar cómo el *ens* satisface la exigencia del inicio como fundamento y como comienzo, sin embargo, para justificar un «ascenso» hace falta, como bien vio Hegel, una dialéctica. Pero, «¿hay una "dialéctica" interna al *ens*? Ciertamente. Es por ello que hablamos de tensión-distinción de *essentia et esse*. Hay una cierta dialéctica interna al *ens* en el sentido de que éste se muestra como síntesis de dos componentes y, sobre todo, en cuanto que se muestra como dotado de indeterminación y

[39] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª p., q. 5, a. 2, pág. 58. Véase para lo que sigue, cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 393-396.

[40] Santo Tomás es constante en esta manera de pensar: «Primum quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, pág. 200). Esto no excluye la prioridad también cronológica.

[41] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 394.

determinación»[42]. Mientras el *ens* es máximamente indeterminado en la línea del contenido es totalmente determinado en la línea del acto:

> È l'assolutamente indeterminato nella linea formale del contenuto, poiché non indica alcun contenuto particolare di essenza – come *id quod habet esse*, può essere qualsiasi cosa, dal microbo e dall'infinitamente piccola particella di materia fino alla suprema dignità dello spirito. Ma *ens* è anche il completamente determinato quanto all'atto: dice infatti l'esercizio in atto dell'atto di essere (*esse*) ch'è l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione[43].

Es por ello que Fabro llamará al *ens* como primer plexo y primer nexo: primer plexo[44] en el sentido que expresa la síntesis intrínseca y constitutiva de lo real y es por ello que no puede ser aprehendido por medio de un proceso de abstracción al modo de las esencias, ya que es – por el contrario – el primer núcleo y la luz inteligible que hace posible el entender (inclusive las esencias).

> É l'atto, in quanto dice perfezione, e pertanto è l'essere in atto che fa le cose intelligibili; ma l'*esse* è il primo atto e quindi l'*ens* è il primo plesso attuale, quindi ogni cosa è e diventa intelligibile in quanto è e si presenta come *ens* ossia per riferimento all'*esse*. Questo riferimento all'*esse* è la partecipazione: è quindi in quanto partecipano all'*esse* che gli enti (*entia*), le cose ed essenze tutte diventano intelligibili e che l'*ens* è il primo intelligibile[45].

Ciertamente, esta primera tensión del ente no es conocida *como tal* en su primer momento, y se hará explícita tan sólo mediante la

---

[42] Christian FERRARO, *Para un retorno a la metafísica…*, cit., 92.
[43] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 395-396.
[44] «Primo plesso» para Fabro indica «la prima composizione reale ed insieme (di conseguenza) la prima intenzionalità» (Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 233).
[45] *Ivi*, 235.

reflexión metafísica que permite arribar a la distinción de composición real de *essentia et esse*, y suponiendo las nociones de causalidad y participación, como intentaremos demostrar más adelante:

> La prima nozione di *ens* è certamente confusa (...). Tuttavia essa contiene già una distinzione iniziale, confusa: sia perché ogni affermazione di realtà e verità, iniziale od evoluta, non può essere che in forma di sintesi implicita od esplicita, sia *perché* se l'apprensione e l'affermazione dell'*essere non portasse* in se fin dall'inizio accennata nella nozione di "ente" come tale una distinzione costitutiva (di soggetto e atto, di sostanza e accidenti, di essenza ed *esse*...), le ulteriori determinazioni metafisiche verrebbero (ma come?) dall'estrinseco e non potrebbero legare col contesto dell'essere e dell'esperienza. Il processo costitutivo della riflessione metafisica è quindi quello della "reductio", grazie al principio di contraddizione, di quelle determinazioni confuse (presentate immediatamente) alle determinazioni distinte secondo l'esigenza della struttura dell'essere: questo non è compito di astrazione o di "dimostrazione", ma di "riflessione comprensiva" ovvero di chiarificazione dell'essere dell'ente nell'*esse* come atto originario[46].

Si bien inicialmente puede resultar confusa la noción inicial del semantema original, ella no puede deberse a aquello de más noble y perfecto que posee, es decir, la confusión no puede darse en la línea del acto (*actus essendi*), sino en la del contenido (*essentia*). Es allí donde la voluntad informada por el intelecto, ve la necesidad de resolver de acto en acto, de perfección en perfección; el ente es visto como un *esse partialiter*, como un *habens* donde uno de sus co-principios soporta y limita el acto que lo hace ser. Se llega finalmente y luego de la especulación metafísica al *esse* como *actus essendi participatum*, que

---

[46] Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 228-229.

pone por tanto la exigencia de un ulterior fundamento: el *Ipsum esse subsistens*.

En esta ascensión, creemos que la postura fabriana es una verdadera intérprete del Aquinate, permitiendo dar una respuesta satisfactoria a la exigencia hegeliana del comienzo resolutivo[47]: la filosofía tomista no parte entonces desde el *Sein* vacío que debe llenarse de contenido con el movimiento dialéctico por la mediación de la nada[48], sino del *ens*, indeterminado en cuanto al contenido y determinado, determinadísimo, *concretive*, en cuanto al acto, que es el acto de ser (*actus essendi*).

Es por ello que Aquinate, al comenzar con el *ens,* no suprime el *actus essendi* del *ens*, ni mucho menos, sino que por medio de él y desde él, resuelve todos los demás conceptos, llegando finalmente a la realidad subsistente independiente del *volles Sein.*

> L'infinito tomistico è *Esse* puro, *Sein selbst*, attualità perfetta. Il finito non è semplice fenomeno e momento dell'Infinito, ma è *ente* che partecipa l'*esse*, dove la distinzione radicale del finito dall'Infinito è la dipendenza totale stessa secondo quella ch'è l'appartenenza dell'*essere* come primo atto metafisico[49].

Se parte desde el la dupla originaria del *ens*-*esse* hasta el fundamento ultimo de toda la realidad. Es un largo proceso de reflexión

---

[47] «Sintetica sarà perciò tutta la conoscenza del reale, immediata o mediata che sia; il conoscere analitico è riservato alla sfera formale del possibile (…). Se le filosofie formaliste, realiste o immanentistiche hanno risolto l'ente nell'essenza, peggio per loro: a tutte queste filosofie noi opponiamo quella autentica di san Tommaso il quale, per primo dopo Parmenide, fa l'inizio assoluto con l'*ens*» (Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 60).

[48] «Non si dà neppure alla coscienza una nozione assolutamente indifferenziata di *ens* (come vuole Hegel) la quale debba attendere successivamente di essere differenziata e riferita agli enti» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 228).

[49] Cornelio FABRO, *Dall'essere all'esistente*..., cit., 51.

metafísica donde el *retorno al fundamento* se verifica y se actúa permanentemente en la luz del ser, que se hace presente a la conciencia, siendo principio, medio y fin del discurso filosófico.

5. La prioridad metafísica y gnoseológica del semantema *ens–esse*

La innovación revolucionaria que Santo Tomás da a la prioridad metafísica del semantema *ens-esse* es única. El *esse* emerge sobre el *ens* como su acto y causa.

Es importante también resaltar a su vez, la prioridad gnoseológica del *ens* sobre el *esse* universal o común de la tradición metafísica. Si el proceso cognoscitivo no inicia desde el *ens* sino desde el *esse* ilimitado o vacío, el conocimiento no puede darse jamás, terminándose por subordinar la realidad al pensamiento y los modos de ser a los modos de pensar. Existe según Fabro, una prioridad trascendental de la dupla *ens-esse* como fundamento de lo real y del conocer:

> Solo il «riportarsi» alla prospettiva dell'*ens-esse* tomistico può salvare dalla deviazione dell'essere nell'essenza che ha disperso il logo filosofico nella tradizione formalista fino a Cartesio e lo ha progressivamente annientato nella filosofia moderna affogandolo nel *volo* dell'azione. Si tratta quindi non di un tomismo storico ma speculativo, ripreso direttamente alla sua fonte e ripensato dentro l'istanza moderna del fondamento[50].

El plexo del *ens* se muestra no sólo como fundamento (*Grund*) sino también como principio (*Anfang*) y causa (*Ursache*) del filosofar,

[50] Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 224.

donde el *esse* infinito no tiene (inicialmente) cabida dado que se trata en sí mismo de un abstracto y de una pura indeterminación. En la tradición formalista, el fundamento es el *oppositum per diametrum*: desde las esencias posibles, es decir, desde los modos infinitos de ser, se abstrae el ser como esencialidad o posibilidad de existir en el sentido de no-contradicción lógica, por lo que, el ser presente al pensamiento, se vuelve el fundamento del ser en acto de la realidad y no viceversa. Finalmente, al vaciamiento de la verdad acerca del *esse ut actus* (la abstracción del *esse* como el *leeres Sein*) hace que el pensamiento pierda totalmente la brújula, sea como acto que funda al ser en acto de la conciencia, sea como contenido[51]. Como dice Fabro: «Per Hegel – e lo stesso dicasi prima per Parmenide e S. Tommaso – la definizione dell'Assoluto è quella di Essere senza predicati e senza limitazioni ossia l'Essere compiuto: ma per Hegel anche il cominciamento è fatto con l'Essere indeterminato, cioè senza predicati, mentre per S. Tommaso il cominciamento – come si dirà – è fatto col plesso di "Ente" come "ciò che è" ovvero "ciò che ha l'essere"»[52].

El inicio, el verdadero inicio debe darse con el plexo noético y semántico que abrace el plexo del sujeto-acto y objeto-contenido:

> Il primo passo del pensiero deve essere perciò fondante in senso assolutamente costitutivo e illuminante dell'intero cammino dello spirito e perciò deve essere condizionante ogni successiva conoscenza del reale sia del finito come dell'Infinito. Tale passo assolutamente

---

[51] «In conclusione, il significato della tensione alternante è questo e altro non può essere: che il ripiegare sul contenuto finisce nel fare il vuoto assoluto del contenuto, parimenti il ripiegare sull'atto finisce per fare il vuoto assoluto dell'atto e del contenuto. Di qui il libero passo alla fede-azione (nominalismo) e l'invadente sopraffazione dell'*homo faber* sull'*homo sapiens*, delle scienze sulla filosofia, della tecnica sulle arti, del calcolo matematico sull'ispirazione, della libertà dispersiva sulla libertà intensiva» (*ivi*, 228).

[52] Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 36.

> primo del pensiero è indicato da S. Tommaso nel plesso dialettico di *ens*, senz'alcuna esitazione o ambiguità[53].

Frente al *esse* totalmente indeterminado el Aquinate presenta el plexo del *ens* en cuanto es síntesis de sustantivo y verbo, es decir síntesis de contenido y acto. *Ens* es la concreción más universal y el concreto trascendental, teniendo al *esse* como acto, por lo que se vuelve así el plexo concreto trascendental. Es en este participio donde la síntesis del concreto en acto, de *essentia-esse*, viene presentada en su totalidad, lo que para Fabro viene llamado el *«essere-in-atto-per-la-coscienza»;* el ente nos es dado. Cualquier ente real se presenta a la conciencia como algo bien definido, es impuesto desde afuera antes de que el pensamiento lo elabore y en su concreción, se revela como un *aliquid* distinto al resto de las cosas. La conciencia advierte la presencia de éste como ocupante de un campo intencional y a partir de allí comienza a hacer ciencia, es decir, a conocer. Inicialmente sí, son los sentidos los encargados de captar las cualidades sensibles, pero a medida que se va avanzando en el ámbito del conocer se va logrando la elaboración del contenido. El primer contacto con el *ens* es totalmente sintético y no analítico; es una cierta *relatio* donde la acción-pasión simultánea actúa para dar lugar al "fruto"[54] del conocimiento.

> E' l'afferramento dell'*ens*, come apprensione unitaria di un [qualsiasi] contenuto in atto. La distinzione esplicita perciò fra contenuto e atto è

---

[53] *Ivi*, 229.

[54] Acerca de la verdad como "fruto" del conocimiento, véase especialmente el ilustrativo trabajo de Alexis CONTAT, *La relation de vérité*, (Studi Tomistici, 62) LEV, Città del Vaticano 1996. Cuando hacemos mención de la "*relatio*", nos estamos refiriendo al proceso de conocimiento de un sujeto y no al acto mismo del entendimiento, que siempre está en acto.

oggetto di riflessione viene in un secondo momento e non ha senso che per riferimento indissolubile a quella sintesi originaria[55].

La distinción explícita entre el "yo" y el "ello" (pase la terminología freudiana), proviene de esta aprehensión originaria del *ens.* Es éste un acto de conciencia que distingue a la síntesis primaria del sujeto cognoscente; el *ens* trasciende la conciencia[56]. El conocer se da como un cierto "padecer" un cierto "recibir", donde lo que se padece es el *esse* que viene desde afuera.

No se trata de un inicio simplemente psicológico, donde el *iter mentis* comienza con el ente y termina finalmente siempre dentro de él; se trata del *cominciamento* en cuanto fundamento, donde hasta la esencia está subordinada al *ens* en la esfera de la inteligibilidad y no al contrario. Es el *ens* el que por ser *esse in actu*, se presenta primariamente en la realidad y del cual la esencia captada por nuestro intelecto depende. La esencia "pide" *esse* como la materia la forma, a modo de su fuente y fundamento.

> Ens secundum rationem est prius quam bonum (...) illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys*. Unde ens est proprium objectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile[57].

---

[55] Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 231.
[56] «Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I[a] p., q. 16, a. 4 ad 2[um], pág. 211 et. cfr. q. 5, a. 2; pág. 58).
[57] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I[a] p., q. 5, a. 2, pág. 58.

Es el *ens* el «faciens intelligere»[58] sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto, por lo que recibe el nombre de concreto trascendental, como el punto de partida del conocimiento y de toda ciencia humana. Es la resolución al fundamento: el conocimiento parte del *ens* como el complejo que indica ser en acto, mientras que éste se resuelve en su propio acto. Por ello el *ens* «*non dicit quidditatem*, *sed solum actum essendi*, cum sit *principium* ipsum»[59]. La posición tomista respecto de la determinación del acto es de suma importancia, ya que implica una verdadera fundación del *esse* como acto de la esencia. Es desde su acto que se toma el nombre de *ens*, mientras que el nombre de la cosa (*res*) solamente dice la *quidditas*, contrayendo la noción. La posición de fundación que el *ens* da para el logro de la verdad, le viene dada entonces por su acto.

Vale todavía una vez más revisar este texto donde el *esse* aparece en su total plenitud:

> Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico *esse* hominis, vel equi, vel

---

[58] Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 233.
[59] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 2[um], pág. 223. La bibliografía de Fabro sobre el tema es enorme, bástenos las siguientes citaciones para confronte: «Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur» (*In I Sent*., d. 19, q. 5, a. 1, pág. 486). «Nomen entis sumitur ab esse rei» (*In I Sent*., d. 25, q. 1, a. 4, pág. 612). «Nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse» (*ivi*, ad 1[um], pág. 612). «Ipsum esse est quo substantia denominatur *ens*» (*S. Cont. Gent.*, l. II, c. 54, pág. 392 ; cursivas del Aquinate). «Enim esse idem est quod actus entis» (*Quodl.* XII, q. 1, a. 1 ad 1[um], n°, pág. 399).

cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse[60].

El ser es el primer acto y por lo tanto el *ens* es el primer plexo actual, por lo que toda cosa es y se vuelve inteligible en cuanto es y se presenta como tal, es decir, por referencia al *esse*. Esta referencia al *esse* se da gracias a la noción metafísica de participación; es en efecto, en cuanto que el *ens* participa del ser, que éste y las esencias se vuelven inteligibles. Así, el *cominciameto* para Fabro y Santo Tomás, no es ni el concreto formal de la escolástica formalista, ni «l'apriori formale o astratto trascendentale o *cogito* vuoto dell'immanenza moderna, ma l'*ens* ch'è il concreto trascendentale»[61], donde hasta el primer principio de no contradicción depende de este concreto trascendental, sin el cual nada podría afirmarse o negarse[62]. Se inicia con el *ens* y se prosigue con él como en una barca sobre el mar.

* * *

Frente al problema del comienzo que se ha investigado podrán existir dos soluciones posibles, según el P. Fabro, que incluirán a la libertad pero muy diversamente entendida en uno y otro caso. El fundamento del pensar es el *esse* o éste es fundado por aquél.

---

60 TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. I^{a} p., q. 4, a. 1 ad 3um, pág. 50 (cursivas del Aquinate).

61 Cornelio FABRO, *La prima riforma*..., cit., 236.

62 «Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens (...) et ideo primum principium indemostrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*., I^{a} – II^{ae} p., q. 94, a. 2, pp. 169-170) y además «Quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis (...). Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellectu ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo» (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 6, n° n° 605, pág. 168).

> La filosofia moderna non ha messo invano in primo piano la libertà: essa non è la conseguenza pura e semplice, la deduzione logica del processo conoscitivo ma è l'attività della persona come un tutto a cui fa capo lo stesso intendere. Quando perciò, nella *resolutio ad fundamentum*, noi riconosciamo ch'è l'essere in atto a fondare il pensiero, non solo accogliamo il carattere di fondamento della libertà che spetta all'essere ma riconosciamo ch'è per l'intervento ovvero per la scelta della libertà radicale che lo stesso pensiero e con esso la libertà esecutiva si assoggetta all'essere (...). La libertà è il fondamento ed ha fatto bene il pensiero moderno a rivendicarlo contro l'astrattismo della deduzione imperante. Ma l'essere è il fondamento della stessa libertà, anche quando, come nello sviluppo dello spirito, permette che la libertà decida dello stesso essere. Per questa verità e libertà si pongono in tensione dialettica ch'è la dialettica anzitutto costitutiva di fondante e fondato, non della semplice affermazione-negazione del principio moderno d'immanenza[63].

El "trascendental moderno" del "yo", como Fabro lo llama, se disuelve en la nada, en la «caduta» de la nada constitutiva de la libertad, mientras que el trascendental tomista se eleva para la fundación de la verdad y del valor como actuación del ser y de la libertad. El intelecto aprehende primeramente el *ens* y secundariamente reflexiona (*apprehendit se intelligere*); de esta manera, la operación intelectual está en función del *esse* del ente de quien depende y no del pensar:

> Mentre nella filosofia moderna che inizia con la coscienza a vuoto cioè vuota, il pensiero puro (?) è senza essere e senza rapporto all'essere, l'*ens* invece con cui S. Tommaso fa il cominciamento non è affatto senza pensiero ma è il plesso originario della coscienza ch'esprime il rapporto in atto, costitutivo per la coscienza in generale, sia della coscienza al reale come del reale nel suo manifestarsi alla

[63] Cornelio FABRO, *La prima riforma...*, cit., 239.

> coscienza. Così nel primo momento è l'*ens* a manifestarsi, nel secondo momento è la coscienza che si approfondisce nel rapporto e scopre nell'essere il fondamento dell'apparire e vede in se stessa il principio dell'agire sia su se stessa sia sulle cose, per il compimento finale del proprio essere[64].

Hemos visto las tramas fundamentales del pensamiento moderno para dar lugar a su confrontación con la filosofía del Aquinate. Intentaremos ahora analizar la posibilidad epistemológica del *ens* tomista, de constituir verdaderamente un punto de partida válido de la metafísica.

---

[64] *Ivi*, 242.

PARTE TERCERA

EPISTEMOLOGÍA DEL INICIO Y SUS CONSENCUENCIAS

Capítulo X

UNA VISIÓN FILOLÓGICA SOBRE EL INICIO

> «Quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent alii, quod fit per uocem; et ideo necesse fuit esse uoces significatiuas ad hoc quod homines ad inuicem conuiuerent; unde illi qui sunt diuersarum linguarum, non possunt bene ad inuicem conuiuere»[1].

Para complementar las observaciones realizadas en este trabajo y antes de analizar desde el punto de vista epistemológico el inicio de la Metafísica, nos permitiremos unas cuantas notas lingüísticas en directa relación con algunas palabras claves de la moral y la metafísica herederas de la tradición cultural heleno-cristiana, que por cierto pudieran ampliarse de modo indefinido por personas de mayor erudición y en trabajos necesariamente especializados.

Nos ha llevado a escribir lo que sigue el hecho de que muchas – no todas – de las corrientes lingüísticas discuten o niegan hoy la relación

[1] TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri Herm.*, lect. 2, nn. 29-35, pág. 9.

entre «realidad y lengua», reduciendo el sentido del lenguaje a una convención producto de sonidos y estructuras arbitrarias. Al respecto resulta ilustrativo la opinión del un nombre que, de por sí, constituye un símbolo en los modernos estudios lingüísticos: Ferdinand de Saussure[2].

Sin discutir este asunto que con tanta ironía expuso Platón, nos parece importante, reduciéndonos a los usos lingüísticos de nuestra cultura, indicar algunas perspectivas y relaciones que cargan de contenido específico las palabras claves de nuestro acervo metafísico y moral. Por otra parte, estos usos tienen gran importancia para la comprensión de los textos filosóficos en general, y muy específicamente dentro del tomismo. Así lo señala L. de Raeymaeker, en el *Prefacio* a una de las obras fundamentales del P. Fabro que publicara inicialmente en una lengua ajena a la propia:

> Beaucoup (muchos especialistas) de personnes inclinaient à penser que, dans ce domaine, il n'y avait guère de progrès à réaliser, du moins au niveau des principes. Sans doute aussi, s'imaginaient-ils qu'en matière philosophique, où la précision est de rigueur, les mêmes mots recouvrent partout les mêmes idées. Pourtant, ce n'est guère le cas. Et il est à noter que, même et surtout, les termes les plus usuels, qui sont les plus importants, s'emploient en des acceptions qui diffèrent d'un auteur à l'autre: c'est en cela d'ailleurs que se manifeste

[2] El gran creador de la lingüística moderna y filólogo por antonomasia de estos tiempos, en sus textos inéditos y conocidos sólo desde 1996 (especialmente el ensayo *De la Doble Esencia del Lenguaje*), afirma que toda la lingüística de su época estaba equivocada y que su terminología carece totalmente de sentido; a tal punto fue consecuente con sus palabras que dejó incompleto su proyecto general de lingüística precisamente por la convicción de que ya nada tenía sentido; todo, las palabras, los sonidos y los significados, carecían de consistencia fuera del contexto de su uso; sus opiniones eran conocidas hasta entonces por los apuntes que sus alumnos habían reunido en el *Curso de Lingüística General* (Ferdinand DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires 1973), obra póstuma de la cual existen múltiples ediciones; hoy pareciera que – luego de estas y otras declaraciones de dicho autor – nadie lo tomaría demasiado en serio.

> la différence foncière des systèmes, comme c'est aussi dans cette ligne que doit se situer la source de leur multiplicité[3].

Lo ejemplifica con palabras como ser, ente, *esse, ens*, y agrega:

> Les significations métaphysiques ne se constatent pas à la manière des choses physiques; elles sont l'objet d'une saisie intellective, qui n'est pas de la même qualité chez tous les penseurs, quoiqu'elle n'est pas chez tous également pénétrante et étoffée[4].

Este asunto ha merecido desde entonces múltiples observaciones que contribuyeron a esclarecer las diferencias internas del tomismo y profundizar la originalidad de Santo Tomás. Nuestra pretensión aquí es mucho más modesta, simplemente llamar la atención entre el contenido etimológico e intelectual de algunos pocos términos griegos fundamentales y su vínculo necesario con la percepción del *ens* que se da por supuesto para entender su uso. Olvidado el fundamento, el lenguaje se vuelve ininteligible, especialmente en nuestro caso, el lenguaje metafísico y su posterior aplicación a la moral; se produce así un segundo olvido: el olvido lingüístico y semántico que hace que las palabras se terminen por volver locas, como recordara varias veces el gran polemista Chesterton.

1. La προαίρεσις ante la realidad

Primeramente nos limitaremos a analizar simplemente lo más elemental del lenguaje aristotélico y dentro de él a las distinciones más conocidas. Entre éstas, una de las palabras claves al más alto nivel de

---

[3] Cornelio FABRO, *Participation et Causalité selon S. Thomas D'Aquin*, Beátrice–Nauwelaerts, Publications Universitaires de Louvain, Louvain–Paris 1961, 8 y ss.
[4] Cornelio FABRO, *Participation et Causalité*..., cit., 8.

responsabilidad es προαίρεσις. muchas veces traducida por «elección», con todo acierto. Ahora bien, si bien el verbo αἱρέω del que deriva, carece de etimología segura, ni siquiera de etimología probable, lo cierto es que en este caso Saussure tiene razón, puesto que el uso griego nos la presenta con el sentido de «tomar», «levantar», aplicado al ámbito espiritual, «convencer» y «agarrarlo mal» o sea, hacer condenar; que en voz media el «agarrar» se realiza con interés personal del agente y resulta lógico su sentido de elegir. Por eso, no la προαίρεσις sino la simple αἵρεσις tiene el sentido de elección (en este sentido, la palabra «herejía» significa una elección intelectual con plena responsabilidad frente a una realidad en materia religiosa).

Pues bien, προαίρεσις acentúa la objetividad del acto moral con el prefijo πρό que indica precedencia, aquí precedencia cronológica e intelectual y ontológica respecto al conjunto de todas las actividades superiores del alma humana, que en Aristóteles toma un sentido irremplazable, amén de los esfuerzos de las ideologías irracionalistas o idealistas: es la elección racional, deliberada y reflexiva[5] *frente a una realidad dada*. Diríamos que este vocablo centra toda la moral en la *decisión* responsable y racional, una posición evidentemente "intelectualista" como dicen sus detractores ideológicos. El uso es pues indiscutible: la inteligencia capta la realidad y el bien o el mal en sus *circunstancias exteriores*, donde en este acto electivo, superior y primero, decide la responsabilidad del alma humana en su *ultima solitudo* para usar la terminología de Scoto: «σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ

[5] Cfr. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, ed. et tr. par Jean Tricot, Vrin, Paris 1997, nota a 1094 a 1, 31.

παραδείσῳ»[6], dice Nuestro Señor Jesucristo a San Dimas. No hay en ella el menor olvido del ser moral, ni el que tiene sus huellas grabadas en el alma ni el perceptible en las circunstancias exteriores a la conciencia, pues la προαίρεσις se refiere a ambos.

Se trata desde ya de un término que supone de antemano al *ens* para poder actuar. El restante vocabulario de la moral aristotélica expresa por cierto, matices de gran relevancia y delicadeza, pero ocurren en un nivel espiritual inferior: La ὄρεξις, el deseo, *no parte de la inteligencia*[7] ni decide el valor de la elección moral, más bien integra su objeto; asimismo, dentro del género deseo encontramos 1) la ἐπιθυμία, el deseo ciego, el apetito irracional, traducido por concupiscencia, respetable pero ajeno al ámbito de la προαίρεσις que no comentaremos en función de la brevedad. Baste decir que, si bien se arraiga en el ser, y en objetivos exteriores a la conciencia, carece de la lucidez superior; 2) el θυμός, ímpetu, coraje, impulso, arrebato, tiene mayor contenido de responsabilidad pero no prima la inteligencia y la racionalidad; por último la βούλευσις, «voluntad» o «intención», (más cercana a la προαίρεσις) es ajena a la deliberación.

Resulta pues evidente que la προαίρεσις unifica el acto moral, pues la deliberación intelectual integra y «ordena», como dicen los moralistas, tanto el deseo como el impulso y la voluntad, siempre *a partir del objeto externo*. El ser humano deja de ser plenamente tal sin ella, más aún, la primera actividad de la conciencia al captar el *ens*, interior y

[6] Jn. 23, 44.
[7] A tal punto que Bailly traduce como «désir de nourriture», es decir un cierto tipo de deseo natural (Anatole BAILLY, «ὄρεξις», in *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 1901, 624).

exterior – “trascendente” en consecuencia a la arbitrariedad idealista –, es impensable sin ella.

En este orden, otra palabra ha prolongando las meditaciones aristotélicas del P. Fabro; se trata del término ἐμπειρία, «experiencia». En el ámbito jurídico-tomista, hace pocos años la tesis doctoral de Félix A. Lamas[8] planteó detalladamente su contenido con notable conocimiento las reflexiones del Estigmatino.

Πεῖρα[9], significa prueba, experimento, ensayo, de allí la «experiencia adquirida». La raíz «πειρ» posee un contenido semántico por demás significativo: ir hacia adelante, penetrar, y existe un extenso vocabulario griego relacionado con ella. Aquí nos interesa indicar que su semántica resultó irremplazable en los idiomas europeos ya que implica la penetración de la realidad y desde la realidad, es decir, ante todo el objeto exterior a la conciencia humana sin dejar por ello el análisis interior del sujeto cognoscente. Esta penetración es directa, inmediata, o sea que el objeto de la ἐμπειρία ocupa el centro de la atención aunque no sea un conocimiento puro sino mezclado con múltiples estados afectivos, emocionales, etc.; en cuanto inmediato no es un conocimiento que resulte del raciocinio, o sea de una mediación argumental, sino un conocimiento de lo concreto, entendiendo por ello, lo que es complejo y máximamente determinado. No necesito recalcar que con el olvido del ser se hace imposible darle cualquier sendito a la ἐμπειρία, que expresa la relación más directa y espontánea con el ser en los órdenes tanto metafísico como

---

[8] Felix LAMAS, *La Experiencia Jurídica*, Instituto Filosófico Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires 1991, pp. 416. Especialmente instructivo es el desarrollo del libro primero, *El Concepto de Experiencia*, donde expone el *status quaestionis* de un tema siempre renovable.

[9] Cfr. Pierre CHANTRAINE, «πεῖρα», in *Dictionaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Klincsieck, Paris 1968.

moral, al extremo de que según el Estagirita, la carencia de este modo de conocer imposibilita – entre otras – el conocimiento de cualquiera de los aspectos de las ciencias morales, en especial de la Política[10].

El inicio debe darse entonces, según las palabras utilizadas desde un principio desde el concreto que se encuentra frente a nosotros, para poder luego dar base sólida a las argumentaciones y elucubraciones del intelecto.

2. ʼΑρχή – *principium*

Junto con la palabra λόγος quizás no exista otra palabra en la lengua de Platón, que haya hecho derramar tantos ríos de tinta. Hay dos ideas claves en el trasfondo semántico del verbo ἀρχω, a saber: 1) dominar, ser superior, comandar y 2) comenzar.

La etimología del término no está completamente determinada, pero sabemos que se apoya en una raíz relacionada a la noción de actuar o marchar primero[11]. Y ello viene documentado desde Homero.

Indica siempre un primado: a) *temporal* en el sentido de inicio o principio, comienzo y b) *gradual*, en cuanto potencia, dominio, reino.

a) Αρχή en su visión temporal

El sentido de comienzo tiene como sinónimo el término *génesis;* este dúo «ἀρχή-génesis», se vincula inmediatamente con otro paralelo y complementario, el de «fin» o «término», «acabamiento», incluso τέλος καὶ φθορά (ruina): estas cuatro palabras fueron y siguen siendo

[10] Cfr. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*..., cit., I, 2, 1095 a 3-10, 39.
[11] Cfr. P. CHANTRAINE, «ἀρχή», in *Dictionaire Étimologique*..., cit.

importantes en el ámbito del pensamiento metafísico en sentido estricto, o en la meditación general para determinar el concepto del οὐκἄπειρον, a saber, no infinito, de-limitado, de-terminado.

El término ἀρχή cobró especial importancia en el lenguaje cosmofísico y pasó a significar los elementos materiales primigenios de todo lo que existe, para luego ceder este sentido ante στοιχεῖον (elemento), restringiéndose a designar las leyes fundamentales que regulan el devenir del mundo como en Aristóteles[12]; este principio cronológico predomina en Platón[13].

En la Stoa θεός καὶ ὕλη son ἀρχαί. Dios penetra la materia que es ἀρχή tan importante como λόγος, νοῦς, κοινός, νόμος y sobre todo ἀρχή καὶ τέλος, es decir algo esencial para la perfecta comprensión del todo.

b) 'Αρχή como *grado*, o *potencia*

También usado como reino, a su vez comparte tres significaciones principales:

1) dominio legal, legalidad y real necesidad[14].

2) campo en el cual se ejerce ese dominio, como en Herodoto.

3) el magistrado que ejerce esa autoridad, uso extendido posteriormente en el cual ya se anuncia su utilización a «a lo divino», es decir para designar no ya los magistrados políticos sino los ἄρχοντες (príncipes) espirituales en el mundo cristiano. En los LXX si bien

---

[12] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII, 2, 1069 b, 32 ss.

[13] Cfr. PLATÓN, Fedro 245 d., en la edición de Léon ROBIN, *Platon. Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris 1978, *Platon. Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris 1978.

[14] Cfr. Hermann DIELS – Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1964, Band I, Diels I 368, 24 y ss.

conserva el sentido de «inicio» en la mayor parte de los casos, también significa «dominio» o «potencia política».

En el Nuevo Testamento predomina ampliamente el sentido de *inicio*. Se ha notado que en la primera epístola de San Juan ὅ ἤ ἀπ'ἀρχῆς[15], el Evangelista evitó consignar la expresión ὅ λόγος, usada en su Prólogo, prefiriendo en cambio «el que», de modo que los discípulos pudieran concebirlo incluso físicamente, cosa que hubiese sido más difícil si hubiera utilizado λόγος, que ya tenía una connotación determinada y una tradición antiquísima en la lengua griega. En síntesis en el comienzo «el que» no sólo puede ser concebido físicamente sino también personalmente. En este sentido, ya en I Jn. 2, 13 «ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς» indica la eternidad de Cristo, la preexistencia en sentido estricto, como afirma Kittel. No es por cierto el único pasaje, y, aunque sin utilizar la palabra ἀρχή vemos en el Apocalipsis[16], que el que sienta en el trono está *antes del tiempo*, por lo que no se le aplica la categoría de tiempo, como afirma el Kittel en su edición italiana[17], y es en consecuencia ἀρχή intemporal.

Estas observaciones de Kittel muy bien podría haber aprovechado Cornelio Fabro para fundar hasta lingüística o filológicamente la participación, pues, a nuestro entender, el campo semántico de la palabra ἀρχή se abre a toda la creación, desde el inicio de los tiempos y posteriormente a partir de Cristo concebido como ἀρχή intemporal pre-temporal, eterno.

---

[15] Cfr. I Jn. 1,1. Citamos la edición griega y latina con aparato crítico de Augustinus MERK, *Novum testamentum graece et latine*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1992.
[16] Cfr. Apoc., 4, 9.
[17] Cfr. Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH, «ἀρχή», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Paideia. Brescia* 1933-1988, 1287.

2.1. El principium latino

El latín cambia la perspectiva. El término «principium» parte de *capio* cuya raíz expresa la acción de agarrar con la mano y accesoriamente contener. De donde se extiende al mundo del espíritu, *concebir en el espíritu*, «capire» dirá la lengua del Dante, concretamente contener en el espíritu algo que se ha tomado, captado, *desde afuera*, es decir, desde el mundo extra-mental. *Principium*[18] es lo captado en primer lugar, así como *princeps* es el que agarra, toma o capta en primer término, pues el sufijo «*ceps*» indica un agente. La perspectiva dinámica de ἀρχή con su imagen de marcha, ha pasado a un criterio estático casi una posesión, una adquisición que se deposita en la inteligencia desde fuera de ella. Volveremos sobre este tema cuando analicemos la postura tomista.

* * *

Para ir concluyendo, agreguemos solamente que tanto en griego como en latín se mantiene la imagen del mundo del ser como previa y supuesta a la actividad del espíritu; en ninguno de los casos estas palabras expresan una *acción inmanente* al espíritu o la conciencia, al menos no primariamente. En definitiva, los idealistas nos deben la creación de un lenguaje neológico que expresa lo que les está prohibido en el lenguaje heredado y rebelde a su ideología.

---

[18] Cfr. Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, «principium» *Dictionaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Librairie C. Klincksiek, Paris 1959.

Como dijera De Raeymaeker al inicio, las palabras que la filosofía moderna está acostumbrada a utilizar, y sobre todo los términos («les plus usuels»), cambian totalmente en la perspectiva de un autor a otro. No solamente el ser ha sido olvidado, sino también – y como consecuencia necesaria – las palabras que a él conseguían. La filosofía debe entonces, no solamente cuestionarse su inicio, sino también a partir de allí, aceptar un lenguaje claro y referirse a las cosas respetando su naturaleza. Esto es lo que ha hecho la filosofía aristotélica y tomista desde siempre, ya que como recordara el Aquinate al inicio de este capítulo, no es posible convivir, menos en filosofía, cuando se hablan lenguas diferentes. Veamos ahora la validez del principio del Aquinate.

Capítulo XI

VISIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL PUNTO DE PARTIDA

En los capítulos anteriores, hemos visto que el *ens* ocupa un lugar privilegiado en la filosofía tomista; es él quien despierta nuestra inteligencia y el que permite dar el gran salto hacia la búsqueda de su fundamento. Nos proponemos ahora, un problema de índole estrictamente epistemológico, a saber, de qué manera este complejo inicial pueda ser un verdadero punto de partida del saber metafísico, y no simplemente un presupuesto lógico o arbitrario de nuestra inteligencia. Para ello, intentaremos valernos de los textos del Aquinate, bajo la guía interpretativa de Cornelio Fabro, por lo que haremos uso *in extenso* de las citaciones tomistas que nos han parecido las más importantes al momento de fundar la ciencia metafísica desde su inicio.

1. La posibilidad de un inicio a partir del *ens* tomista

Dentro del sistema filosófico del Aquinate, son varias las nociones que podemos encontrar acerca de lo que es llamado el "principio" de una ciencia y, aunque es cierto que dicho término contiene diversos valores de suplencia, sin embargo, existe en su perspectiva intelectual una cierta constante al momento de definir lo que significa *para él* la noción de "inicio"; en este sentido, se lee en uno de sus textos

que *principio* significa «id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo»[1]. Encontramos allí tres componentes principales, a saber, *aliquid*, *procedit* y *quocumque*, los cuales se refieren: al objeto, a la acción y al modo de la procedencia, respectivamente; se trata entonces, de un término que podríamos llamar "genérico" y que hace referencia siempre a un punto de partida (y de llegada, como se verá luego); en todo caso, como afirma Schütz[2], en la noción del Aquinate, está implícita la noción de fundamento.

Más específicamente, y adentrándonos lentamente en el ámbito científico, algo puede decirse "primero" en un género, cuando se encuentra cercano a un determinado principio:

> Principium in unoquoque genere est id, quod est *primum in genere*. Prius autem dicitur, quod est propinquius alicui determinato principio[3].

De este modo, la tinta se dice primero en la pluma que en el papel y en matemáticas, primero se dice el 2 que el 3. Cabe además otra clasificación, a saber: algo puede ser llamado principio doblemente, esto es, *simpliciter* o *relativamente*.

---

[1] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. I[a] p., q. 33, a. 1, pág. 358.

[2] «Principium: *Anfang*, *Ursprung*, *Ursache*, *Grund*, *die* ἀρχή *des Aristoteles*, *synonym mit* incohatio *und* primum, d. i. *dasjenige*, *wovon etwas sein Erstes hernimmt* (primum capit): hoc nomen principium nihil aliud significat, quam id, a quo aliquid procedit; omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso, th. I. 33. 1 c; licet hoc nomen principium, quantum ad id, a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem, ib. ad 3; vgl. 1 sent. 29. 1. 1 ad 1; tria videntur de ratione principiorum esse, primum, quod non sint ex aliis, secundum, quod non sint ex alterutris, tertium, quod omnia alia sint ex eis, 1 phys. 10 b; dicitur principium illud, quod est primum aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione, 5 met. 1 b; vgl. Aristoteles: Metaph. IV. 1, 1013. a. 17 sqq.; vgl. 1 sent. 29. 1. 1 c.» (Ludwig SCHÜTZ, «principium», in *Thomas-Lexikon*, Paderborn 1895).

[3] TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph.*, lect. 13, nº 936, pág. 251; cursivas nuestras.

a) Principium simpliciter o natural: «aliquid est principium et primum simpliciter et secundum naturam, sicut pater est principium filii»[4]. Se trata de la misma naturaleza de las cosas que obra como fundamento.

b) Secundum quid o relativamente**:** se denomina así a lo que refiere una cierta precedencia respecto de otro en el orden *extrínseco*, como cuando alguien es primero en dignidad, en ubicación, en perfección o en conocimiento, respecto a un primero[5].

En el caso especial de las ciencias, las cuales se definen por sus respectivos objetos formales, lo que obra como inicio será aquello a partir de lo cual se genere dicha ciencia[6], y aquí el problema comienza a plantearse. En matemáticas, por ejemplo, se comienza con el número y en geometría con el punto, pero la Economía y la Astronomía también estudian dichas realidades; ¿cómo saber entonces cuál es el punto de partida de una ciencia?

Vayamos lentamente, pero digamos de una vez que el *principio* de una ciencia, será tenido por *punto de partida*, cuando sea considerado como su objeto formal. Análogamente podemos decir por el momento,

---

[4] *Ibidem.*

[5] «Aut est principium ad aliquid, idest per ordinem ad *aliquid extrinsecum*; sicut dicitur id, quod est secundum se posterius, esse prius quantum ad aliquid; vel quantum ad cognitionem, vel perfectionem, vel dignitatem, vel aliquo tali modo» (*Ibidem*). En el mismo sentido, véase cfr. *In Boeth. De Trinit.*, q. 5, a. 4, pp. 153-154.

[6] «*Das Prinzip einer Wissenschaft, d. i. sowohl das* principium quod causat scientiam *oder die hervorbringende Ursache der Wissenschaft* (accipimus hic intellectum (...) secundum quod est principium scientiae, id est secundum quod est habitus quidam primorum principiorum, ex quibus procedit demonstratio ad causandam scientiam (1 anal. 44 c; vgl. ib. 3 a & 4 o), *als das* principium ex quo *oder das Prinzip, aus welchem geschlossen oder bewiesen wird, als auch das* principium circa quod est scientia *oder das Objekt der Wissenschaft* (duplicia sunt principia. Quaedam, ex quibus primo demonstratur, sicut primae dignitates (...). Et iterum sunt quaedam principia, circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum, quia definitionibus subiecti utimur ut principiis in demonstrationibus» (Ludwig SCHÜTZ, «scientia», in *Thomas-Lexikon*, cit.).

que tanto el carpintero como el filósofo de la naturaleza, estudian la madera (el mismo trozo de madera, quizás) pero lo hacen bajo aspectos diversos, bajo formalidades distintas, que harán en uno y otro caso, dar inicio a ciencias o artes diversos.

Adentrémonos aún un poco más en el pensamiento científico del Aquinate: entre una gran marea de textos, leemos que algo puede decirse "primero" en un triple orden, a saber, respecto del *esse*, del *fieri* o del *cognoscere*:

> Prius et posterius dicuntur in ordinem ad principium aliquod, principium autem est, ut supra dictum est, quod est primum *in esse*, aut *in fieri*, aut *in cognitione*[7].

Para el caso de la ciencia Metafísica, ciencia del todo particular por su complejidad y carácter directivo, la consideración de su sujeto no se limita a una parte de la realidad, sino que intenta explicarla totalmente; no el leño o el hombre, no Dios o el ángel, en cuanto tales, sino todos, en cuanto *otra formalidad*; la Metafísica se pregunta acerca del fundamento de la realidad; todo lo analiza, todo lo escruta, sin que nada de lo humano o sobrehumano le sea ajeno; su objeto material o sujeto podrá ser desde un ángel hasta una piedra, desde un insecto hasta el ser humano, todos los entes que de algún modo existen, que de algún modo son.

Ahora bien, si la Metafísica todo lo abarca, ¿cuál será su punto de partida?, ¿la experiencia vulgar?, ¿la mera elucubración intelectual? Creemos ninguna de las dos; su punto de partida, lejos de lo que puede

[7] TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph.*, lect. 13, nº 937, pág. 251 (cursivas nuestras). En cuanto al texto aristotélico, vale la pena también traerlo a colación: para el Estagirita principio es también el término primero en base al cual se puede conocer una cosa, y en este sentido, también se dice que las hipótesis son principios de las demostraciones (ARISTÓTELES, *Metaph.*, V, 5, 1013 a, 10-16).

parecer, no es tomado simplemente de la experiencia vulgar (al menos no absolutamente) ni tampoco del invento humano a través de las ciencias[8]; su objeto es totalmente inderivado, no depende de otra ciencia como su principio (si tomara por ejemplo su punto de partida de la cosmología, se limitaría al estudio del ente corpóreo), sino que estudia cualquier objeto *sub ratio entis,* en cuanto tal, es decir, en cuanto que es un *ens*; su inicio es del todo absoluto, iniciando no donde termina el conocimiento vulgar, sino penetrándolo y esforzándose por reflexionar acerca de él.

Asimismo – estamos delimitando el campo – el objeto de esta ciencia, no es la *existencia* de un individuo (del cual no podría haber jamás ciencia), sino su razón formal; la realidad, el concreto, se presenta como un todo actual que, gracias a un cierto principio actuante, sale del vacío potencial a la plenitud de la realidad. Ningún conocimiento anterior puede reclamar para sí la primacía respecto del ser que se presenta; el *ens*, participante del ser, posee una cierta prioridad, y ello no sólo en el orden del conocer, sino también al momento de "hacer" Metafísica. Siendo el *ens* la noción más común, la noción primera e inderivable que expresa principalmente un hecho (el ejercicio actual del ser) se impone como sujeto e impide ser derivado a partir de otros saberes científicos.

Volviendo ahora al último texto citado del Aquinate podemos afirmar que, en el ámbito de la ciencia el *ens* posee un doble matiz de inicio: en cuanto al *esse*, resulta un despertador *simpliciter* de nuestra inteligencia; en cuanto al *cognoscere* es la noción inicial y primerísima.

---

[8] Aunque quizás sí, como experiencia psicológica: muchos científicos han experimentado por momentos, la incapacidad de sus estudios para dar razón total de la realidad. Ello los ha llevado – en algunos casos – hasta la Metafísica, con deseos de saciar sus ansias de verdad.

Las conclusiones de esta pequeña introducción a la visión epistemológica del *ens*, pareciera coincidir con el inicio mismo de la Metafísica. Es el intento por responder a la llamada de Fabro ante el tomismo del futuro, lo que (humildemente) nos proponemos realizar:

> La conclusione di queste nostre annotazioni dovrebbe essere a suo modo un inizio, quasi un cominciamento (*Anfang*) in senso radicale, nel senso cioè di un invito per un impegno verso una fondazione originaria della verità dell'essere dell'ente. Si tratta di prendere atto che la "filosofia come sistema" è finita nella negatività del suo procedere astratto, sia scolastico come moderno. Si tratta ancora di riportarsi all'orizzonte di apertura originaria alla verità mediante la "riflessione fondamentale" (non astrazione né intuizione) sul *primum cognitum* che è l'apprensione immediata dell'ens, sul primo "plesso" dell'ens che è la composizione reale di essentia ed esse e infine sul primo "nesso" all'interno dell'ens che è la nozione di partecipazione[9].

2. Punto de partida *simpliciter* e *in essendo*: el despertar de la admiración frente al *ens* tomista[10]

2.1. Una aproximación al asombro metafísico

Diversamente de como hemos visto en el pensamiento moderno, la filosofía del Doctor de Aquino no irrumpe desde el vacío de la nada ni de la duda radical. El punto de partida de su especulación, tiene una meta bien marcada al momento de pensar científicamente la realidad y preguntarse acerca de las últimas causas. Es una situación que podríamos llamar *existencial* pero que exige el acto de la libertad del sujeto que desee correr ese riesgo, por así decirlo, de ir *plus ultra*.

---

[9] Cornelio FABRO, *Introduzione a San Tommaso*..., cit., 281-282.
[10] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaph.*, lect. 3, nº 55, pág. 18.

Ante la presencia de lo maravilloso (despertador *simpliciter* en el hombre del deseo por comprender la causa) de la realidad, son pocos los hombres que se vuelcan por completo a ese juego ascético y – por momentos amargo – de la búsqueda por el fundamento; es la inquietud por la última Causa la que nos arroja hacia los brazos de la Filosofía en general y a su princesa que es la Metafísica; la contemplación de la realidad y la toma de conciencia de que las cosas no están como creíamos, es lo que lleva a buscar una explicación; es aquí donde nace la reflexión, madre de todas las ciencias.

Sin embargo, una cosa es el principio del filosofar y otra diversa es el principio de la Filosofía Primera o Metafísica. Mientras que el principio en el primero es fruto casi-espontáneo del asombro natural (y decimos "casi", porque aquí también juega la libertad), el segundo – en la perspectiva del Aquinate – es el fruto de una consideración dialéctica de la realidad, que inicia sólo cuando se analiza la realidad en cuanto tal, es decir, en cuanto que es *ens* y nada más que *ens*; ello es así porque la realidad primero se vive y luego (sólo luego) se clasifica; en Metafísica, es lo *real* lo que deslumbra, son «todos los seres que de algún modo existen»[11], lo que "choca" contra el alma[12], haciendo buscar su razón última, como ha sucedido y sucederá siempre[13].

---

[11] Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*..., cit., 28. «'Reale' è l'essere, irreale è il non-essere e così la realtà cresce in proporzione dell'essere e decresce col non-essere fino al nulla che è il non-essere senz'aggiunta, la negazione di ogni essere e di qualsiasi realtà. Possiamo quindi dire the 'reale' e tutto ciò che in qualche, modo si trova al di qua del nulla, ciò che 'emerge' con qualche attestazione di sé» (Cornelio FABRO, "Sur la détermination du réel...", cit., 256).

[12] «Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae "quodam modo" est omnia, ut dicitur in III de anima» (*De Veritate*, q. 1, a. 1, pág. 5).

[13] Respecto de los antiguos filósofos, el Aquinate dice al respecto: «Illi, qui primo philosophati sunt, et *qui nunc philosophantur, incipiunt philosophari propter admirationem alicuius causae* (...) sicut de passionibus lunae, videlicet de eclypsi eius, et mutatione figurae eius, quae variari videtur,

El filosofar comienza con la admiración frente al real, y va avanzando en la búsqueda de una respuesta para terminar – al decir del Aquinate[14] – con lo maravilloso de la causa. Es en la admiración inicial que se despierta el deseo por buscar el fundamento de las cosas, deseo que – a pesar de todo – no quedará saciado en esta vida[15].

El maravillarnos nos viene dado, está implícito en la naturaleza humana, sin embargo, es sólo una actitud deliberada y buscada la que decide *luego* remontarse desde los efectos a la causa. Una vez planteado de esta manera el problema, comienza la pregunta acerca de cómo o más bien, desde dónde comenzar a investigar científicamente la realidad en toda su extensión. Es allí donde el *ens* lo *real*, inicia a investigarse en cuanto tal, hasta remontarse – si las bases fueron bien plantadas – hasta su fundamento último[16].

---

secundum quod diversimode se habet ad solem» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaph.*, lect. 3, nº 54, pp. 17-18; las cursivas son nuestras). Asimismo: «cum ergo philosophiae inquisitio *ab admiratione incipiat*, oportet ad contrarium finire vel proficere; et ad id proficere quod est dignius, ut proverbium vulgare concordat, quo dicitur, quod semper proficere est in melius. Quid enim sit illud contrarium et dignius, patet in praedictis mirabilibus; quia quando iam homines discunt causas praedictorum, non mirantur (...). Erit ergo finis huius scientiae in quem proficere debemus, ut causas cognoscentes, non admiremur de earum effectibus» (*Ivi*, lect. 3, nº 67, pág. 20; cursivas nuestras).

14 «Causa autem, quare philosophus comparatur poëtae, est ista, quia uterque circa miranda versatur (...). Ipsi etiam philosophi ex admiratione moti sunt ad philosophandum» (*ivi*, lect. 3, nº 55, pág. 18).

15 «Illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys*. (...). Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª – IIªᵉ p., q. 3, a. 8, pp. 35-36). La contemplación de la última causa es el fin para el cual el hombre ha sido creado, por eso se hace Metafísica, para ser más humano: «Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et *tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus*. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. III, c. 25, pág. 67).

16 «Es opinión de Santo Tomás que con el primer asombro se pisa un camino a cuyo término se encuentra la *visio beatifica*, la captación, que nos hace felices, de la última causa. Que la naturaleza humana no está hecha para nada menos que semejante fin, se demuestra en que el hombre es capaz de conocer lo admirable de la creación, es capaz de asombrarse» (Josef PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1997, 130-131). Asimismo, añade luego: «El sentido del asombro es, sin embargo, experimentar que el mundo es más profundo, más amplio, más rico en misterio de como

Ante una causa desconocida, el hombre busca el fundamento; ante el *ens* que se impone, el metafísico buscará luego su causa última.

> Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio *Metaphys*[17].

> Cum enim aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur. Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam[18].

Fabro añade en términos modernos:

> La meraviglia è trovarci di fronte a ciò che supera, a ciò che emerge al di là della nostra attesa – così che ci si accorge che non è la coscienza che costituisce il fondamento: essa viene riempita da sempre nuovi contenuti e nell'avvertire che un contenuto è talmente nuovo da superare la nostra idea, ecco che sorge in essa la meraviglia (...). La meraviglia è quindi lo stimolo, il pungolo, ciò che rende problematizzante la coscienza e permette il pensiero speculativo[19].

Sin embargo, la maravilla de la que nace la filosofía, es diversa de la que surgen las demás ciencias, ya que «la filosofia vede meraviglie dove gli altri non vedono niente, e non vede niente dove gli altri vedono meraviglia»[20]. No se trata entonces de la *duda metódica* que da inicio al filosofar, sino un cierto estado entre el conocimiento adecuado y el

---

aparece a la razón común, cotidiana. La interna orientación del asombro obtiene su cumplimiento en el sentido del misterio; no apunta como a su fin a producir la duda, sino a despertar el conocimiento de que el ser, en cuanto ser, es incomprehensible y misterioso, de que el ser mismo es misterio... a causa de que su luz es insondable e inagotable. Esto es lo que el que se asombra capta propiamente» (*ivi*, 132-133).

[17] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª p., q. 105, a. 7, pág. 479. Asimismo cfr. IIIª p., q. 5, a. 4, pp. 91-92.

[18] TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaph.*, lect. 3, nº 55, pág. 18.

[19] Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 2.

[20] *Ivi*, 3.

inadecuado (no entre la ignorancia y el conocimiento, entre los que no hay medio posible); el ejemplo que Fabro daba a sus alumnos, nos parece claro: «sentire abbaiare un cane – quando si conosce dei cani, e c'è quindi una conoscenza adeguata, non desta meraviglia – ma sentire un uccello strano.... ecco la meraviglia. Da qui sorge la filosofia»[21].

Cuando se conoce la causa, la ciencia no es necesaria, sino simplemente el conocimiento ordinario. Se trata luego de una posición o situación existencial frente a lo que es, frente al *ens*, lo que da inicio a la Metafísica: es la decisión radical de la búsqueda por el fundamento de aquello que se nos presenta como parcial, como algo que no se logra comprender totalmente, algo que se da como diverso, en parte (*participado*), múltiple. Es ésta la posición del realista: «questo lasciarsi attirare dall'essere: è l'essere che attira e che guida la coscienza. Questo ritornare sull'oggetto, per meglio conoscere, questo riflettere sull'oggetto e riflettere sul modo di comportarsi del soggetto verso l'oggetto e del modo di apparire dell'oggetto al soggetto – questa è la riflessione, il sorgere, il momento nascente della filosofia – che è un momento eterno, perché si continua quanto si espande l'immenso mare dell'essere»[22].

Asimismo, la consideración inicial de lo real – cuando bien se lo considera – nos permite entrever una limitación en todo *ens*, una participación que podría llamarse casi implícita, ya que cada cosa es, tiene ser, pero *no es totalmente*. Superando el ámbito predicamental y fenomenológico[23], es cuando se da el salto a la búsqueda del acto; al

---

[21] Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 3.
[22] *Ibidem*.
[23] «Credo pertanto che una determinazione esauriente del reale originario da parte dell'uomo (...) comporti tre momenti fondamentali: a) *Momento fenomenologico* o «reale» e ciò che è fondato in un determinato modo di apparire ovvero di presentarsi alla coscienza sia percettiva come intellettiva.

contemplar un solo ente, el metafísico intenta reflexionar «che gli enti sono la realtà veramente sussistente dall'esperienza e che ciò che spiega la realtà degli enti non è l'umanità, ma é l'essere profondo in virtù ed in forza del quale qualsiasi cosa "che è" può essere in atto, il realismo ricerca la fondazione critica dell'ente nell'essere, così che quell'essere che sembra tanto evidente ed ovvio in realtà è esso stesso mediato, dall'apparenza dall'esperienza»[24].

El tomismo esencial que Fabro desde sus inicios ha intentado desarrollar, plantea desde su inicio, la búsqueda por el fundamento de la realidad; el Estigmatino sostiene que dicha búsqueda se desarrolla una dialéctica binaria, o más claramente, en dos momentos: uno positivo y otro negativo[25]; mientras que el primero es la misma presencia del ser, el segundo es la irrupción de la realidad que hace contemplar al *ens* como limitado, múltiple y diverso; es allí donde comienza la búsqueda que culminará, en la filosofía tomista, con la contemplación del acto de ser. La noción de participación, se encuentra entonces co-implicada en la noción del ente, aunque al inicio de la reflexión, de manera inconsciente[26].

Qui il modo e le forme del reale sono in funzione del modo e delle forme del suo apparire» (Cornelio FABRO, "Sur la détermination du réel...", cit., 260-1). Cursivas nuestras.

[24] Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 39.

[25] «a) Positivo, por la presencia del ser en una cierta estructura de la experiencia objetiva o de la reflexión. b) negativo, por la advertencia de una inadecuación ya sea en la experiencia o en la reflexión, entre el conocimiento particular precedente (o categorial) y la posición del ser mismo y del sujeto en un ámbito del ser que no se satisface más con el conocimiento categorial (o esencial), de modo que el intelecto busca una ulterior fundación del ser no en la esencia desnuda sino con relación al acto de ser (esse). El asombro da el movimiento a las otras ciencias; el asombro metafísico, a la metafísica. Este surge cuando el hombre advierte, más allá y por encima de la esencia, el problema del "esse" o del ser en cuanto ser» (Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*..., cit., 35).

[26] «Estas disposiciones diversas y opuestas del ser resultan chocantes al entendimiento y piden una respuesta. Las ciencias reales tratan de dar una respuesta dentro de los límites de los fenómenos y de acuerdo a las leyes del movimiento. La filosofía, y sobre todo la metafísica, propone una respuesta a partir de los principios intrínsecos del ser, de los cuales proceden y dependen los fenómenos. A la

El estudio crítico (para usar un término moderno) del *ens*, surge del asombro, pero del asombro metafísico, la maravilla de ver al *ens* que no termina de explicarse por sí mismo; las leyes de la experiencia quedarán atrás para el resto de las ciencias ya que la ciencia metafísica dará su inicio recién cuando dé el salto desde la noción vaga e inicial, a aquella posterior en la que se pregunta por el fundamento.

> «L'uomo progressivamente si eleva al punto di vista speculativo». La prima esperienza è quella del mondo della presenza del mondo... Il primo momento della presenza del mondo alla coscienza è, come si è già visto, il momento della meraviglia, dello stupore, della sorpresa. E' la meraviglia che ci attesta la presenza di qualcosa che supera la nostra previsione e la sorpresa ci dice che non sappiamo ancora come comportarci: è l'essere quindi, per il pensiero classico, che precede e fonda il pensiero. L'uomo dunque si eleva progressivamente al punto di vista speculativo "proiettando la presenza" della verità sul doppio piano, od orizzonte dell'immediatezza dell'esperienza interna ed esterna al quale si sente legato per certificare la presenza del reale, e del pensiero riflesso che cerca le "strutture" di quella realtà sia del mondo come della propria coscienza. L'uomo perciò si eleva progressivamente a prendere coscienza, consapevolezza e possesso della realtà che gli è dinanzi e di se stesso; egli ha come campo delle sue possibilità tutta la realtà ma per prenderne visione e possesso deve inoltrarsi in essa e questo inoltramento, questo intraneamento è

experiencia del movimiento y del cambio se une la observación de la multiplicidad y diversidad de las cosas. Y la mente parece que ve naufragar el problema de la verdad» (*Ivi*, 36). Más claramente aún, veamos lo que Fabro afirmara algunos años más tarde: «la nozione di "ente per partecipazione" esprime, nella sua ultima risoluzione metafisica, lo stesso ente di esperienza e tutto ciò che "si mostra" nell'esperienza alla coscienza in tappe diverse di determinazione nozionale (come mutevole, contingente, limitato, finito...) di cui la suprema è quella, precisamente por il finito, di ente per partecipazione, come per Dio quella di Esse per essenza» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 233). Más adelante todavía: «Pertanto si può dire che dal punto di vista della determinazione nozionale il concetto di ente e di ente per partecipazione per la conoscenza umana effettivamente, coincidono: se l'ente è "ciò che è" ma non identico all'essere, bensì in quanto "ha" l'essere, e questo perché l'ha secondo qualche forma o modo di essere, l'ente che è accessibile alla nostra mente soltanto è l'ente per partecipazione, cosi che l'aggiunta "per partecipazione" diventa superflua» (*Ivi*, 237).

appunto l'approfondimento speculativo-teoretico, che non è un complicarsi di nuove conoscenze, ma un rifarsi all'origine del primo albore dello spirito[27].

3. De la noción inicial a la noción metafísica del *ens*

La admiración frente a la realidad *in essendo,* lleva al hombre a buscar sus causas últimas, causas de las que se encarga la Metafísica por ser la ciencia que se ocupa del fundamento que hace posible la realidad. Intentaremos ver ahora, bajo la óptica del Aquinate, la posibilidad real de que sea el *ens* su punto de partida.

Como hemos visto, si bien Santo Tomás afirma que la noción de principio puede decirse de varios modos, sustancialmente su enfoque puede ser reducido a una triple clasificación o distinción, que nosotros – por el ámbito de la ciencia en que nos movemos – reducimos sólo a dos, a saber: algo se dice primero en el orden del *esse* o del *cognoscere*[28].

En este sentido, en el *Proemium* a la Metafísica aristotélica, la posición del Aquinate respecto del *objeto* y el *sujeto* de la ciencia, resulta clave para comprender mejor lo que él entiende por su punto de partida. La Metafísica estudia todos los entes como su sujeto, y los estudia en cuanto tales, es decir, haciendo referencia aquello que es común en todos, es por esto que usa la expresión del *ens commune, quod est genus*. El *subiectum* entonces será toda la realidad, pero considerado bajo la *ratio commune* de *ens*, es decir, no en cuanto es tal o cual, sino en cuanto que es *ens*.

---

[27] Cornelio FABRO, *Storia della Filosofia – Appunti del Corso Monografico*..., cit., 40.
[28] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph.*, lect. 13, nº 937, pág. 251.

Al respecto, hay un texto del P. Fabro que desencadena a nuestro modo de ver, una manera nueva de ver dicha ciencia en todo su desarrollo; se trata para nosotros, de un *texto programático* al que volveremos en las siguientes reflexiones:

> Possiamo quindi indicare una «progressione» nella nozione tomistica di esse: C'è una «nozione iniziale» di esse (come di ens), ch'è l'atto dell'ente nel senso più indeterminato, quello che S. Tommaso qualche volta indica come «esse commune»: l'esse può indicare qualsiasi realtà e attualità, l'essenza (albedo) e l'actus essendi, l'appartenenza all'ordine reale come all'ordine logico. E' detta nozione iniziale perché è dalla sua avvertenza, dalla riflessione su di essa, che s'inizia la ricerca metafisica e che *in questo suo primo momento semantico è uguale e comune a tutte le filosofie* perché esprime l'istanza stessa della filosofia ch'è la determinazione della verità dell'essere in quanto essere[29].

En este primer momento semántico «è uguale e comune a tutte le filosofie»; por ello Santo Tomás utiliza la misma expresión genérica: *ens commune, quod est genus*, en cuanto que es predicable unívocamente de todas las cosas, aunque el *ens* se diga *concretive*, como veremos[30].

---

[29] Cornelio FABRO, "La problematica dello *esse* tomistico...", cit., 106 (cursivas nuestras). Vale la pena notar que aquí Fabro utiliza adrede las nociones indeterminadas de *essere/esse* y *ens/ente*, para dar aún más alcance a su posición respecto de las filosofías no tomistas.

[30] «Universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub *animali* non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut *homo* non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I[a] p., q. 85, a. 3, ad. 2[um], pág. 337). Un texto también a tener en cuenta es el *De Natura Generis* donde del *ens* en general se dice «et ideo ens genus non est, *sed est de omnibus communiter praedicabile analogice*» (TOMÁS DE AQUINO, *De Natura Generis*, c. 1, nº 477, pp. 177-178). Digamos además, para esclarecer simplemente los términos, que la noción universal de *esse*, la *ratio commune entis*, es la común inteligibilidad de los entes, es por ello que el Aquinate lo llama (¡por única vez en sus obras!) *quod est genus*, porque se está refiriendo simplemente a una razón universal, a un ente de razón y no real, no todavía *concretive.*

3.1. La noción inicial de *ens–esse*

En este sentido, el P. Fabro habla de una «noción inicial» de *esse* o *ens*, frente a la cual, todas las filosofías parecen estar de acuerdo, al menos desde un punto de vista semántico; es decir, sea de la corriente que sea, la metafísica trata de explicar la realidad en cuanto tal; es el *ens* o *esse quasi universaliter sumptum*[31] lo que vendrá estudiado por el metafísico en cuanto *subiectum* de especulación. En este estadio, aún nos encontramos frente al *ens* en toda su universalidad[32] y sin embargo, aunque se diga universalmente, lo real es concreto, concretísimo y es desde éste de donde parte la Metafísica tomista[33].

El problema planteado aún más claramente podría resumirse de la siguiente manera: si se considera al *ens* como un concepto máximamente indeterminado al nivel de la esencia, con una *communitas* que indica pura indeterminación, se caerá muy probablemente en la vaguedad y en la nebulosa de los contenidos, perdiendo para siempre el norte del verdadero fundamento de la realidad; si, en cambio, se lo considera en cuanto que es un *habens esse*, el tipo de ciencia será muy distinta, ya que se irá directamente a la raíz del problema, a saber, a la búsqueda de su fundamento último como lo es el *esse*.

---

[31] No se entienda con esto que al conocimiento del *ens* se llega luego del proceso de abstracción; mientras que por este proceso se llega al universal, al contenido, el *ens* es lo más concreto e incluye concomitantemente la noción de acto dentro del plano real y no formal. Cuando se dice aquí que el *ens* es tomado *universaliter*, nos referimos al sujeto de la Metafísica, es decir, al *ens* que se toma en su máxima extensión, en su *ratio commune*.

[32] «Ser (ente) es la noción más común de todas, la primera y que no puede derivar de otra. No expresa ni substancia ni accidente, ni substancia corporal ni espiritual, ni criatura ni Creador, ni causa ni efecto, porque se dirige a todo y todo lo abarca» (Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*..., cit., 31. Nótese la semejanza con el otro apenas texto citado de “La problematica dello *esse* tomistico...”, cit. Ambos son casi contemporáneos). Por su parte el Aquinate: «Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens» (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 1, nº 532, pág. 151).

[33] «Ogni tipo di metafisica si struttura nel suo proprio indirizzo secondo la «qualità ontologica» che nella realtà è fatta corrispondere all’esse come atto» (Cornelio FABRO, “La problematica dello *esse* tomistico...”, cit., 106).

Mientras que esta última sostenemos es la posición tomista-realista, la primera resulta ser la posición de las metafísicas de corte formalista o esencialista, cuyo primer objeto del intelecto (y sujeto de estudio permanente), son las formalidades concretas, las substancias singulares en su individuación, desde donde, luego de sucesivas remociones "formales", se termina por abstraer la noción de "ser" que vendrá a significar lo más *indeterminado* e indeterminable, lo más común y abstracto[34].

Ahora bien: ¿cuál es entonces, como dice Fabro, la «nozione iniziale… uguale e comune a tutte le filosofie»? Creemos que ésta se trata de la noción primerísima de *ens* (o *esse*), casi propedéutica que podríamos llamar ideal o universal; ella se da cuando se considera la realidad en toda su extensión, sin pensar todavía en su estatuto ontológico; dicha noción unívoca posee un límite y ese límite se da en la Metafísica tomista, al momento de comenzar a hacer ciencia.

> Pertanto al termine concreto «*Ente*» corrispondono in astratto nel pensiero tomista due termini: «*Essenza* ed *Essere*», che stanno a significare due attualità, dalle quali si comprende risultare l'ente reale cioè l'essenza e l'*actus essendi*, ovvero l'*esse essentiae*, e l'*esse existentiae*. Quando ci è noto di una cosa l'*esse essentiae* sappiamo «*che cosa*» è, e perché qualcosa venga a diversificarsi in mezzo alle altre con le quali coesiste; per l'*esse existentiae* sappiamo *che c'è*, *che esiste* di fatto, e non può esser ridotta o confusa con un concetto od un

[34] Mientras que esta última sostenemos es la posición tomista-realista, la primera resulta ser la posición de las metafísicas de corte formalista o esencialista, cuyo primer objeto del intelecto (y sujeto de estudio permanente), son las formalidades concretas, las substancias singulares en su individuación, desde donde, luego de sucesivas remociones "formales", se termina por abstraer la noción de "ser" que vendrá a significar lo más indeterminado e indeterminable, lo más común y abstracto.

> vano desiderio. Si noti subito però che «essenza» e «actus essendi» sono bensì due significati (intentiones) distinti, ma non indipendenti, cioè perfettamente separabili, poiché l'uno implica necessariamente un riferimento all'altro; non si può comprendere un'*essenza* se non in relazione all'esistenza, o come *possibile* se l'essenza è considerata in astratto, o come *reale* se l'essenza è considerata come realizzata di fatto in natura[35].

La concepción formalista, pareciera quedarse en la noción inicial o abstracta de *ens*, es decir, considerándolo como un concepto máximamente indeterminado, cuyo contenido viene a coincidir con la «esencia posible». Se termina así por identificar al ente con la esencia y dividir al ente en posible y en actual, haciendo corresponder la primacía a la posibilidad y no ya a la actualidad, como declara el mismo Suárez[36]. La esencia a la que se hace mención aquí, toma el lugar del ente; se trata de un estado de pura posibilidad, de no contrariedad, que – en última instancia – equivale a la nada[37].

La filosofía tomista, resulta del todo original *ab initio*: el metafísico se asombra frente a la realidad, la considera como una cierta *communitas essendi* (*ens commune – esse commune*) y luego, una vez entendido al *ens* como participante implícito del *esse*, comienza la búsqueda de su fundamento. El primer inconveniente se da entonces, en

---

[35] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 188.

[36] «Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit ut in re sic concepta, *praescindendo ab actuali entitate, aliquid consideretur tamquam omnino intrinsecum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei* quae tali conceptione obiicitur; *et hoc vocamus essentiam rei*, quia sine illa nec concipi potest; et praedicata quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convenire, quia sine illis neque esse neque concipi potest, quamvis in re non semper conveniant, sed quando res existit. Atque ex opposita ratione, ipsum actu existere seu esse actualem entitatem negamus esse de essentia, quia praescindi potest a praedicto conceptu, et de facto potest non convenire creaturae prout tali conceptui obiicitur» (Francisco SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, Gredos, Madrid 1960, d. XXXI, q. VI). Cursivas nuestras.

[37] En este sentido Hegel, al identificar el Ser y la Nada, parece un continuador (inconsciente) de la filosofía suareciana.

el desvío del componente radical de su sujeto (el *ens*), ya que depende cómo se lo considere, se harán *ciencias* diversas; el segundo, por otro lado, conlleva *in cauda*, la dificultad de asimilar al mismo sujeto con el pensamiento, ya que una noción indeterminadísima del *ens* podría perfectamente asimilarse al fruto abstracto de la inteligencia humana[38]; finalmente, no sería ya el *ens reale* y *concretive* lo que estudia la Metafísica, sino el *ens ideale* o *abstractive* (las *quidditates*)[39].

La noción de *ens* que Santo Tomás se plantea en los albores de su reflexión metafísica, es diversa y totalmente nueva; es el complejo de *et, et,* de *essentia et esse*; se trata de una prioridad total del *ens reale aut concretive* sobre el *formale* o *ideale*, que supera la anterior posición. Creemos necesario entonces para el metafísico, un retorno al plexo inicial[40]: una reflexión que va desde el *ens* inicial, a la noción genérica («*ens commune, quod est genus*») y casi espontánea de la ciencia, para retornar luego a la consideración inicial pero esta vez bajo la razón de objeto formal; se trata entonces de volver al *ens* primigenio, que deja traslucir desde su primer contacto con la inteligencia, lo que tiene de más perfecto, de más real; se trata de rescatar lo que hay en él de más notable[41] (su *esse*, ya que nada hay más notable que el *esse* del *ens*),

---

38 El esfuerzo fabriano por explicar una alternativa a dicha noción inicial y la manera de la captación del primer plexo, se puede ver con claridad en el artículo de Christian FERRARO, "La conoscenza dell'*ens*…", cit., pp. 75-109.

39 «Reale ontologico e ciò che può rivendicare una forma ed una struttura di essere a cui si riferisce l'apparire come alla sua essenza» (Cornelio FABRO, "Sur la détermination du réel...", cit., 260-1).

40 Así como el *subiectum* de la veterinaria son todos los animales, estudiados bajo su *ratio commune* (objeto formal), a saber, *inquantum habens animam sensitivam*, la Metafísica, por su parte, tiene como *subiectum*, todos los entes bajo su *ratio commune* (objeto formal), a saber, en cuanto *habens esse*. La veterinaria comienza preguntándose sobre *el animal en cuanto tal*, pero comienza a hacer ciencia cuando estudia al animal concreto; lo mismo la Metafísica, que cuando debe comenzar a analizar la realidad, debe volver al complejo inicial, tal como se encuentra.

41 «In disciplinis (…) non semper incipit aliquis addiscere ab eo quod est principium simpliciter et secundum naturam, sed ab eo unde aliquid facilius sive opportunius "valet addiscere", idest ab illis,

aunque frente a esta perfección nos encontremos como la lechuza frente al sol, como bellamente explicara el Aquinate[42].

Veamos ahora el análisis más pormenorizado en la obra del Aquinate.

4. Punto de partida epistemológico de la Metafísica tomista: *ens concretive aut participative*

Una vez delineados los trazos principales de la noción inicial, toca ahora analizar la posibilidad del inicio a partir del plexo tomista fundamental. Como hemos afirmado, este *sínolon* inicial que, al parecer, resultaría similar desde un punto de vista terminológico en las distintas corrientes filosóficas, termina siendo totalmente diverso al momento de determinar su posición frente lo que Fabro ha llamado el *cominciamento* tomista.

Intentaremos entonces demostrar a partir de los textos del Aquinate, que la reflexión metafísica en el realismo tomista, comienza con una diferencia radical. Si bien la afirmación de Santo Tomás parezca coincidir *nominaliter* con el sujeto o el inicio de las diversas corrientes metafísicas («*esse commune*», «*ens commune*»), lo que él desea significar con ello a la hora de hacer Metafísica, no sólo no es lo mismo, sino que se encuentra en las antípodas de aquéllas[43]. Con una visión totalmente "progresista" (en el buen sentido del término) dichas nociones llevarán en el pensamiento del Aquinate una carga de contenido enorme y hasta el

quae sunt magis nota quo ad nos, quae quandoque posteriora sunt secundum naturam» (TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph.*, lect. 1, nº 752, pág. 209).

[42] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Trinit.*, q. 5, a. 4, pp. 153-154.

[43] Respecto a la violencia que sufiera la postura tomista en el momento inmediatamente posterior a la muerte del Aquinate, véase el resumen que hace el Estigmatino, cfr. Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 603-623.

momento no valoradas por ningún otro pensador occidental, a saber: aunque el *ens* pueda decirse generalísimo respecto de su extensión, siempre se dirá *concretive* en razón de su acto («cuius actus est esse, sicut viventis vivere»[44]).

Así, si bien la noción de *ens* o *esse* (ser angélico, ser humano) se muestra inicialmente pobrísimo y extenso en razón de su multiplicidad de contención, resulta en la reflexión tomista como lo más rico y perfecto («inter omnia perfectissimum»[45]) en cuanto a su contenido.

Veamos uno de los textos claves de la filosofía tomista, que permiten una aproximación a la sana comprensión del *ens* con la cual se inicia la Metafísica *de* Santo Tomás. En su genial *Proemium* a la obra del Estagirita, como ya hemos señalado, Santo Tomás declara que en esta ciencia se buscan las causas del ente común, «ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus»[46]. La noción *genérica* de *ens*, como se ve, no es el disparador inicial sino sólo *un paso anterior*; el metafísico se plantea la búsqueda del fundamento de toda la realidad, sus principios, sus causas (eficiente y final) y es allí cuando considera el *subiectum* de dicha ciencia; sin embargo el inicio de la ciencia todavía no se da de hecho (no se *camina* de hecho cuando uno contempla el sendero que debe aún recorrer); ésta comenzará sólo cuando el *ens* venga considerado como tal y en cuanto tal, bajo su razón de objeto formal.

---

[44] TOMÁS DE AQUINO, *De Natura Generis*, c. 1, nº 476, pág. 177. Asimismo en *De Substantiis separatis*, c. 3, pp. D46-D47.
[45] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad. 9um, pág. 192.
[46] TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, pág. 2.

En todo caso, lo que intentamos sostener aquí es que dicha *ratio entis* a la cual la Metafísica tomista se aboca como a su sujeto e inicio[47], supone implícitamente la razón de «*ens*» en cuanto que es un *habens esse participatum*. Es allí desde donde parte dicha ciencia, desde la consideración del concreto que no es otra cosa que el *ens participative*. La noción previa y general en cuanto a la extensión, sin considerar finamente la realidad, es decir, la noción genérica y vaga de *ens*, impide iniciar realmente en Metafísica, ya que termina por esconderse en un contenido indefinido[48] que no logra aferrar su fundamento. Solamente la *notio entis* como compuesto de esencia y *esse* participado, puede dar razón de la realidad sin caer en el vacío de los conceptos abstractos y permitir un verdadero inicio. La Metafísica se vuelve en la posición tomista, la ciencia del ens que (va de suyo), tiene *esse* participado y, por ende, causado; es la ciencia que intenta responder la pregunta esencial: ¿por qué o en razón de qué el *ens habet esse*?[49]

Al respecto, existen dos textos en la Metafísica fabriana que, a nuestro modo de ver, dan en la clave de la sana interpretación tomista:

---

[47] Una objeción que podría plantearse es la siguiente: se ha dicho que el sujeto de una ciencia no coincide siempre con su punto de partida, sin embargo este punto de partida no lo estamos tomando en sentido cronológico, sino en el orden del desarrollo de la ciencia, por ello que en este caso su sujeto y su inicio pueden ser uno y el mismo.

[48] Podría también objetarse que la ciencia es de lo universal y no de lo concreto. Este planteo no tiene en cuenta que cuando Santo Tomás se refiere al concreto, *ens dicitur concretive*, se está refiriendo no a este o a aquél ente, sino a lo que significa existente por sí (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2, pág. 768).

[49] No nos parece del todo clara la posición de Mondin al respecto, quien prefiere llamar *simpliciter* a la Metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser (el Aquinate nunca utiliza esta afirmación). Según Mondin, «l'oggetto proprio della regina di tutte le scienze, è l'essere» (Battista MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni studio Dominicano, Bologna 1991, 388). El *esse* del ente da razón, sin duda, pero en nuestro estado de viadores, sólo nos es posible hacer ciencia acerca de un complejo de potencia y acto, aunque el mismo obre como nexo y plexo, según la posición fabriana; si se dijera en cambio que la Metafísica estudia el *esse* de los entes, quizás sería más claro. En realidad, la afirmación de Mondin parece ser una simple cuestión de términos, ya que la postura esencial del Aquinate viene presentada más correctamente en una obra posterior a la citada, donde todo resulta más claro (cfr. Battista MONDIN, *Storia della Metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, II, 502).

> I. (a) Una *prima nozione di essere*, quella che segna il primo risveglio della nostra facoltà intellettuale – essa è frutto di una astrazione, quasi formale, da una particolare percezione di ordine concreto: in tedesco sarebbe detto «*Dingsein*». Questa nozione si va estendendo con il procedere dell'esperienza, includendo tutti i nuovi oggetti (Ens in communi). II. *Nella riflessione filosofica distinguiamo nettamente* (b) *un essere formale, cioè essere come essenza che esiste «Etwassein*»; (g) *un essere attuale come atto dell'essenza, «Wirklichsein» e* (d) *un essere logico, come verità, «Wahrsein»*. III. *Infine* possiamo arrivare, per mezzo della riflessione metafisica intensiva, ad (e) una nozione di essere che è la *sintesi*, nella quale vengono a trovarsi fuse tutte le formalità e perfezioni particolari con la rimozione di ogni potenzialità[50].

Análogo a este pasaje y aún más contundente por su madurez es el siguiente:

> Possiamo quindi indicare una «progressione» nella nozione tomistica di esse: C'è una «*nozione iniziale*" di esse (come di ens), ch'è l'atto dell'ente nel senso più indeterminato, quello che S. Tommaso qualche volta indica come «esse commune»: l'esse *può indicare qualsiasi realtà e attualità*, l'essenza (albedo) e l'actus essendi, l'appartenenza all'ordine reale come all'ordine logico. E' detta nozione iniziale perché è dalla sua avvertenza, dalla riflessione su di essa, che s'inizia la ricerca metafisica e che in questo suo primo: momento semantico è uguale e comune a tutte le filosofie perché esprime l'istanza stessa della filosofia ch'è la determinazione della verità dell'essere in quanto essere…. *Seconda nell'ordine segue la "nozione metodologica" dell'esse come «atto» dell'ente ovvero come principio realizzante di una formalità o perfezione reale*: in questa nozione si determina il rapporto dell'essenza all'esse in vista dell'ultima determinazione del reale sia del finito in se stesso, sia del finito rispetto all'Infinito. E'

---

[50] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*..., cit., 187-8. Las cursivas, salvo aclaración, son nuestras.

> questo il momento cruciale in cui si differenziano le varie filosofie e metafisiche: in questa nozione metodologica l'esse esprime l'attuazione o realizzazione dell'essenza in qualche ordine. Ogni tipo di metafisica si struttura nel suo proprio indirizzo secondo la «qualità ontologica» che nella realtà è fatta corrispondere all'esse come atto: la nascita e divergenza delle varie metafisiche si pone quindi nel passaggio dalla nozione iniziale ovvero ontica e descrittiva di esse a quella metodologica ovvero ontologica e costitutiva. Come *terza ed ultima viene la «nozione intensiva»* di esse, secondo che si assume con S. Tommaso (ed Hegel), che l'esse come tale esprime la perfezione assoluta e il plesso emergente di tutte le perfezioni le quali così si rivelano le partecipazioni dell'esse stesso. Questa nozione è il punto di arrivo e la conclusione di tutta la speculazione tomistica la quale determina la «natura metafisica» (l'essenza) di Dio come esse puro (esse per essentiam, esse imparticipatum) e la creatura come ens (esse per participationem)[51].

El P. Fabro, distingue una noción «*iniziale*» de *ens,* a la que el Aquinate llama *commune*: dicha *ratio*, para toda otra filosofía que no se llame tomista en su sentido esencial, permanece en la *communitatem* del *esse* respecto de sus contenidos estrictamente formales, sin llegar a comprender ni aferrar totalmente la profundidad de su significado y – por lo tanto –, sin permitir pasar luego a la segunda noción que permitirá vislumbrar su fundamento último.

---

[51] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 107-8. En su *Curso de Metafísica*, parece que existiera una opinión diversa, confundiendo la "noción inicial" con la de "noción metodológica": «Hay una noción metafísica inicial del ser (ente común), en los umbrales de la metafísica y que la hace posible... Lo propio de esta noción es la dualidad explícita de dos elementos: "lo que es" y "el ser" y el problema de su relación» (Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*…, cit., 34). El cambio, creemos que es simplemente terminológico, dado que en el artículo extraído de *Tomismo e pensiero moderno*, se dirige especialmente a especialistas, resaltando la distinción radical entre una noción y la otra, mientras que en el *Curso de Metafísica*, se expresa dando consideraciones generales a un auditorio que está haciendo sus primeras armas en la materia.

Es la noción que Fabro llama «*metodologica*» la que abrirá el camino hacia la verdadera metafísica tomista y es aquí donde, al decir de Fabro, se dividen las aguas desde la raíz del afluente; lo que se entiende por el inicio de la Metafísica en uno y otro caso, aunque pareciera ser lo mismo inicialmente, implica *algo totalmente diverso*. Veamos cómo se da el pasaje desde una noción a otra:

> L'esempio tomistico più insigne del passaggio dalla nozione di esse iniziale (a), alla nozione metodologica di essere strutturale (b) e alla nozione terminale di esse intensivo (c) è la lect. 2 del Commento *In Boeth. De Hebdomadibus*: a) «Ipsum esse est communissimum; onde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud... Quia ipsum esse significatur ut abstractum, id autem quod est ut concretum». b) «*sed id quod est sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur et ideo participat ipsum esse*... per modum quo, concretum participat abstractum... Manifestum est quod id quod est, potest aliquo participare». Est autem considerandum quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt realiter». c) «Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens sed subsistens... Hoc autem unum simplex et sublime est ipse Deus»[52].

«Quamvis sit communissimum, tamen *concretive* dicitur et ideo *participat* ipsum esse»; es entonces en la noción inicial de ser o (ente) donde las diversas corrientes metafísicas parecieran no tener dificultades al momento de armonizar lo que se entiende por el sujeto de la ciencia; es

[52] Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 107-8. Otra cita fabriana para el comienzo con la noción metodologica de *ens:* «captar el *ens* y considerarlo problemáticamente, reflexionar sobre él y separarlo en cuanto *ens*. "Algo es", una cosa tiene *esse*, una esencia participa o tiene *esse*: captar esto es el comienzo de la metafísica» (Cornelio FABRO, *Curso de Metafísica*..., cit., 31).

sin embargo al momento de explicar y determinar el significado del disparador inicial de la ciencia, cuando las aguas comienzan a dividirse.

Como ejemplo, Fabro aclara la postura respecto de la posición hegeliana:

> Initium enim hegelianum est *ens maxime indeterminatum* seu vacuum quod transit in nihilum, dum initium thomisticum est notio vel ratio entis ("id quod habet esse") *quae, etsi sit communissima, signat seu indicat id quod est maxime concretum, ipsum ens*"[53].

Para el Aquinate, la noción de *ens* co-implica desde un primer momento la de *esse* como *actus eius,* como lo *magis perfectissimum et causa eius,* como lo participado respecto del participante[54], es decir, no la vacuidad, sino la posesión del *esse*, no lo abstracto, sino lo concreto.

Por nuestra parte, nos hemos cargado hasta el momento de un componente filosófico enorme. Nuestras reflexiones han intentado seguir las profundas consideraciones del P. Fabro acerca del *cominciamento* desde el *ens* tomista. El Estigmatino ha trazado una línea a lo largo de todas sus obras (por momentos es como si se tratara de una cuerda que atravesara una gran ciudad) y ha dejado para la posteridad una infinidad de principios a seguir, es por ello que creemos conveniente interpretar la doctrina fabriana (casi como completándola, si se permite la pedantería) para apoyarla aún más sólidamente en una breve selección de textos

---

[53] Cornelio FABRO, *Cursus Methaphysicae*..., cit., l. III, c. 6, 1. Dicho curso fue dictado por el P. Fabro en la Universidad de *Propagande fidei* y se encuentra editado sólamente en español aunque sin la traducción del libro III. La publicación completa del mismo verá la luz prontamente gracias al «Progetto culturale Cornelio Fabro» quien tiene a cargo la reedición la *Opera omnia* del sacerdote estigmatino.

[54] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª p, q. 75, a. 5, ad 4um, pág. 202; cfr. Iª p, q. 4, a. 1, ad 3um, pág. 50; cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 1, pp. 3-8, et alia. Las citas podrían ser múltiples; Fabro nos ahorró el trabajo en su *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*.

tomistas. Intentaremos por lo tanto ver ahora, que cuando el Aquinate se refiere a la noción metodológica del *ens* que obra como sujeto de la metafísica y como su inicio, entiende a veces implícita y otras explícitamente, que de lo que se está hablando es de un *quid concretive et participative* y no de otra cosa. Las citaciones, si bien serán *in extenso*, servirán a modo de clasificación para un posterior análisis.

4.1. Textos donde la noción de participación se encuentra implícita en la del *ens* como punto de partida de la ciencia

Lamentablemente Santo Tomás no ha hecho un tratado de Metafísica, menos una *Summa Methaphysicae* (que bastante tiempo nos habría ahorrado), sin embargo, las trazas principales de ese genio filosófico y teológico que Dios se dignó brindarnos, pueden verse a lo largo de todas sus obras.

En cuanto al tema que nos toca abordar en este pequeño apartado, intentamos sostener, como lo insinúa el subtítulo, que desde el momento en que Santo Tomás comienza a plantear el desarrollo de su catedral metafísica, ya se encuentra en sus bases (como un pilar fundamental) la noción de *ens* como un *quid* que contiene implícita y realmente la noción de participación y causalidad; es decir, intentaremos mostrar que a través de los textos del Aquinate, el *cominciamento* tomista se da desde sus albores, con una perspectiva propia y original. El porqué de esta selección de textos, obedece al llamamiento de Fabro a una "vuelta a las fuentes" del tomismo, por lo que creemos que dicha clasificación de textos, será de gran provecho para comprender aún más claramente la Metafísica y – por ende – la Teología del Aquinate.

Comenzaremos por lo tanto dando a la luz los textos en los cuales, la noción inicial y casi propedéutica del *ens* que estudia la Metafísica tomista, resulta de una originalidad total respecto a la de las otras corrientes filosóficas. En dichas citas, la posición de Santo Tomás permite entender al plexo inicial del *ens*, como una noción común que – sin embargo – deja traslucir (implícitamente, a nuestro modo de ver) su referencia al *esse* participado y – por lo tanto – causado.

Veamos atentamente algunos de ellos:

> *Philosophia prima* est specialis scientia, *quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune*[55].

> Philosophum primum, qui considerat *ens commune et ea quae sunt separata a motu*[56].

La razón común de ente, tanto aquí como en otros textos, se refiere al sujeto de la Metafísica pero tomado *nominaliter*, es decir, como *noción inicial*[57]; cabe recordar que Santo Tomás se encuentra aquí, o bien comentando textos de terceros, o bien usando la Metafísica como *ancillae Theologiae*, por lo que aún no tiene necesidad de hacer expresa mención de *lo que él entiende* como sujeto y punto de partida de esta ciencia; aún así, sostenemos que las nociones de participación y causalidad, se encuentran implícitas en cada mención del *ens*.

> Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in

[55] TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, solutio II, pág. 886.
[56] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. II, c. 27, pág. 354.
[57] Cfr. Cornelio FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*..., cit., 107-8.

> scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut *omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens*[58].
>
> *Quod quia scientia philosophiae est de ente inquantum est ens, ita quod considerat de ente secundum universalem rationem entis*, et non secundum rationem entis alicuius particularis; cum ens multipliciter et non uno modo dicatur, si ista multiplicitas esset pura aequivocatio, quae non diceretur secundum aliquid commune, non caderent omnia entia sub una scientia, quia non reducerentur aliquo modo ad unum genus[59].

¿En qué sentido puede decirse que la noción de participación se encuentra implícita? Evidentemente, en los textos hasta el momento reportados no se halla la más mínima mención de la participación ni de la causalidad, sin embargo, creemos que desde el momento en que el Aquinate utiliza la noción nominal e inicial de *ens commune* o *ens inquantum ens*, se está refiriendo implícitamente a *lo que el «ens» tiene de común con los demás seres*, es decir, su condición de causado y de legítimo poseedor del *esse* participado. Se estudia en esta ciencia su razón universal, es decir, se estudia al *ens* en cuanto tal así como la veterinaria estudia al animal según su *ratio* universal, *in quantum tale.* ¿Qué quiere decirse con la razón universal de *ens*?, ¿en qué difiere su sujeto de las demás ciencias?, ¿en qué son *comunes* los entes en cuanto que son entes? La respuesta resulta clara: los entes son comunes ("viven" en una cierta comunidad) en cuanto que todos tienen *esse*, en cuanto que lo poseen participado:

---

58 TOMÁS DE AQUINO, *In I Phys.*, lect. 1, nº 4, pág. 4.

59 TOMÁS DE AQUINO, *In XI Metaph.*, lect. 3, nº 2194, pág. 519. En este párrafo está siguiendo casi literalmente al Estagirita.

> Physica enim est quaedam pars philosophiae: *sed non prima, quae considerat ens commune, et ea quae sunt entis inquantum huiusmodi*[60].

> *Ista scientia considerat ens inquantum est ens; unde et eius est considerare primas substantias*, non autem scientiae naturalis, quia supra substantiam mobilem sunt aliae substantiae[61].

Entre la infinitud de entes que se dan en la realidad, la Metafísica los considera no en cuanto alguna particularidad determinada, como las demás ciencias (la Física, por ejemplo, estudia solamente a los dotados de corporeidad y – por lo tanto – sujetos al cambio y al movimiento), sino al mismo «*ens inquantum huiusmodi*», donde el matiz («*huiusmodi*») lo da el modo de ser de los entes, a saber, en cuanto tienen ser; por lo tanto de dicha ciencia no escapan a su consideración ni los ángeles, ni Dios mismo, aunque se encuentren, por decirlo así, en las cimas de la misma.

Ad primam scientiam, ad quam pertinet considerare de *ente inquantum est ens*[62].

> Et tractat unaquaeque circumscripte de «suo genere subiecto», idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat «*de ente simpliciter*», *idest de ente in communi*, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut *arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare*[63].

---

[60] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lect. 5, nº 593, pág. 164.
[61] TOMÁS DE AQUINO, *In III Metaph.*, lect. 4, nº 384, pág. 108.
[62] TOMÁS DE AQUINO, *In III Metaph.*, lect. 6, nº 398, pág. 112; cursivas nuestras.
[63] TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaph.*, lect. 1, nº 1147, pág. 295.

Las demás ciencias como decíamos, parten desde consideraciones particulares (en este caso, la Aritmética se ocupa del número y lo estudia en cuanto tal, es decir, en cuanto está desprovisto de materia y movimiento[64]), mientras que la Metafísica considera propia y exclusivamente al *ens* en cuanto tal, en su máxima determinación. Es sólo en cuanto que tiene *esse* que llama la atención del Metafísico; no interesa la cualidad ontológica que el mismo posea (real, de razón, potencial, actual, etc.); en tanto y en cuanto posea cierta entidad, vendrá estudiado en cuanto tal a fin de descubrir su principio último y fundamento.

> Deinde cum dicit «quoniam vero» ostendit *differentiam huius scientiae ad alias, quantum ad modum considerandi principia entis inquantum est ens.* Et quia ab antiquis scientia naturalis credebatur esse prima scientia, et quae consideraret ens inquantum est ens, ideo ab ea, quasi a manifestiori incipiens, primo *ostendit differentiam scientiae naturalis a scientiis practicis*. Secundo differentiam eius a scientiis speculativis, in quo ostenditur modus proprius considerationis huius scientiae, ibi, «*Oportet autem quod quid erat esse*»[65].
>
> *Et, quia eiusdem est considerare de ente inquantum est ens, «et de eo quod quid est», idest de quidditate rei, quia unumquodque habet esse per suam quidditatem*, ideo etiam aliae scientiae particulares «nullam mentionem», idest determinationem faciunt de eo «quod quid est», idest de quidditate rei, et de definitione, quae ipsam significat. Sed «ex hoc», idest ex ipso quod quid est ad alia procedunt, utentes eo quasi demonstrato principio ad alia probanda[66].

Corresponde a la Metafísica considerar al *ens* en cuanto tal, es decir, compuesto de *essentia (eo quod quid est)* y de su acto de ser, el

---

[64] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Trinit.*, q. 5, a. 3, pág. 147.
[65] TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaph.*, lect. 1, nº 1152, pág. 296.
[66] *Ivi*, lect. 1, nº 1148, pág. 295.

cual la hace salir de la pura potencialidad; como se ve, aunque no directamente, Santo Tomás hace mención a los co-principios del ente.

Creemos interesante asimismo resaltar en este último texto del comentario al Libro VI de la Metafísica aristotélica, el segundo *quia* utilizado por el Aquinate: la Metafísica estudia el *ens inquantum est ens* como también las *quidditates.* La razón de ello se encuentra en el *quia* (un porque "causal"); esto es así "porque" cada cosa (aquí se entiende, el *ens inquantum est ens* apenas mencionado) tiene *esse por* su esencia. Es una manera de expresar que el *ens in quantum tale*, es tal porque tiene el *esse* participado en una esencia dada; nos vamos acercando entonces, poco a poco, a la expresión más explícita del punto de partida y objeto formal de la ciencia tomista.

> Quia particulares scientiae quaedam eorum quae perscrutatione indigent praetermittunt, necesse fuit quamdam scientiam esse universalem et primam, quae perscrutetur ea, de quibus particulares scientiae non considerant. *Huiusmodi autem videntur esse tam communia quae sequuntur ens commune* (de quibus nulla scientia particularis considerat, cum non magis ad unam pertineant quam ad aliam, sed ad omnes communiter), quam etiam substantiae separatae, quae excedunt considerationem omnium particularium scientiarum[67].

> Et sicut est de mathematico, ita est de philosopho qui considerat ens, et praetermittit considerare omnia particularia entia, *et considerat ea tantum quae pertinent ad ens commune*; quae licet sint multa, tamen, de omnibus est una scientia, inquantum scilicet reducuntur omnia in unum, ut dictum est[68].

---

[67] TOMÁS DE AQUINO, *In XI Metaph.*, lect. 1, nº 2146, pág. 509.
[68] *Ivi*, lect. 3, nº 2203, pág. 520.

> Non est enim aliqua mathematica scientia, quae consideret ea quae sunt quantitatis communia, inquantum est quantitas. Hoc enim est primae philosophiae. Sed considerant mathematicae scientiae ea quae sunt huius vel illius quantitatis, sicut arithmetica ea quae sunt numeri, et geometria ea quae sunt magnitudinis. Unde arithmeticus accipit praedictum principium, secundum quod pertinet ad numeros tantum; geometra autem secundum quod pertinet ad lineas vel ad angulos. *Non autem considerat geometra hoc principium circa entia inquantum sunt entia; sed circa ens inquantum est continuum*, vel secundum unam dimensionem ut linea, vel secundum duas ut superficies, vel secundum tres ut corpus. *Sed philosophia prima non intendit de partibus entis inquantum aliquid accidit unicuique eorum; sed cum speculatur unumquodque communium talium, speculatur circa ens inquantum est ens*[69].

La Metafísica no se detiene en una parte de la realidad, sino que la considera en su totalidad; es la consideración del ente en cuanto tal lo que despierta la curiosidad del metafísico, siendo su tarea el considerar al *ens* y volver siempre sobre él. En la noción tomista, según la selección de textos expuestos, hay una constante que merece ser recalcada: Santo Tomás entiende desde sus primeros escritos que la Metafísica estudia como su sujeto al *ens commune* o al *ens inquantum ens*, no diversificándose entre la multitud de perspectivas que dan lugar a una multitud de ciencias, sino permaneciendo sobre dicha razón inicial y – al parecer pobrísima – de *ens*, tomada en su *ratio commune* (*ratio* que se halla al nivel de las entidades lógicas y, por lo tanto, se presenta inicialmente muy pobre, pobrísima, pero que despega sus alas hacia el concreto al momento de considerar lo real). Dicha *ratio* sin embargo, aunque resulte inicialmente común, «*tamen concretive dicitur*», se

69 *Ivi*, lect. 4, nº 2208, pág. 522.

disparará en un movimiento hacia el Infinito una vez que se la considere en su máxima determinación. Por otra parte, en cuanto al uso de la distinción «*inquantum*» usada por el Aquinate se trata de hacer resaltar su noción propia, es decir, lo que significa *realiter* y no ya simplemente *nominaliter*; es allí donde se encuentran co-implicadas las nociones de participación y causalidad. El ente, en cuanto tal, en su razón propia, es participado y causado[70], como sostuviera el P. Fabro desde el inicio de su carrera[71].

A modo de breve síntesis digamos lo siguiente: la Metafísica tomista es la ciencia de la totalidad, en la cual se plantea el discurso acerca el conjunto de los seres sin importar demasiado qué tipo de entes sean (reales, de razón, potenciales, etc.); todos y cada uno de ellos participa real o lógicamente de la comunidad del *esse*, por lo tanto, de la *ratio commune entis,* en cuanto que son plausibles de ser escrutados. ¿Es éste, el *ens commune*, el punto de partida de la Metafísica? En cierto sentido sí y en cierto sentido no; creemos que dicha noción es un punto intermedio, una noción *mediadora* entre la nada y el inicio de la ciencia; se trata, en cuanto tal, del sujeto de la ciencia y – por lo tanto – de un

---

70 «Causa autem prima nullo modo habet "yleathin", quia non habet esse participatum, sed ipsa *est esse* purum et per consequens "Bonitas pura" quia, quia unumquodque inquantum est ens, est bonum; oportet autem quod omne participatum derivetur ab eo quod pure subsistit per essentiam suam» (TOMÁS DE AQUINO, *In lib. De Causis*, lect. 9, nº 231, pág. 62; las comillas y cursivas son del Aquinate).

71 Resulta extraño para el profano y providencial para el creyente, la manera en que el P. Fabro llegó a descubrir la noción de participación: «Si trattò di una scoperta strana e occasionale, ma non casuale. Nel 1933 l'Accademia Romana di S. Tommaso (su proposta di P. Mariano Cordovani, allora Rettore dell'*Angelicum*) bandì un Concorso Internazionale su: "La difesa critica del principio di causa "con scadenza per la Festa di S. Tommaso dell'anno seguente (...). Ai primi di febbraio del 1934 stavo per portare il testo in dattilografia, ma una forza strana mi trattenne: non ero soddisfatto del lavoro e continuavo a pensare. Una notte mi svegliai d'improvviso e mi balenò il pensiero: l'ultima formula del principio di causa deve esprimere la fondazione della prima forma di causalità cioè contenere l'evidenza della prima di evidenza della creatura dal Creatore. Corsi subito a leggere la *S. Th*. I, 44, 1 ove mi balzò viva la formula della partecipazione che ritrovai ben presto confermata nei testi paralleli con crescendo significativo di precisione profondità» (Rosa GOGLIA, "Cornelio Fabro: dalla scienza alla filosofia", in Giuseppe Pizzuti (ed.) *Cornelio Fabro. 1911-1995*, Ermes, Potenza 1996, 45.)

disparador (como cuando el médico se plantea estudiar el cáncer en cuanto enfermedad, pero recién comienza a estudiarlo cuando tiene el virus bajo el microscopio); de este modo, el *ens commune* o *ens inquantum ens*, es también el inicio *nominaliter* de nuestra Ciencia Arquitectónica, pero, como ya hemos aclarado el punto de partida material es el *ens* considerado *metodológicamente* (como lo llama Fabro), el *ens realiter* o *concretive*; es el *esse* SIENDO en un *ens* determinado (*esse in actu*[72]), el *ens* que tiene ser y que lo posee como causado, el que da comienzo a esta consideración dialéctica de la realidad que nosotros llamamos Metafísica.

El inicio de la ciencia a partir de esta noción *ens* que dice implícitamente comunidad en el *esse*, quedará aún más claro al escudriñar atentamente algunos de los textos del Aquinate donde se hace de ello una referencia explícita. Veamos por lo tanto, algunos lugares comunes donde puede verse reflejada más claramente la implicancia de las nociones de causalidad y participación en el *ens* tomista que da inicio a esta ciencia.

4.2. Textos en los que las nociones de participación y causalidad se hallan explícitas al momento de iniciar con el *ens* tomista

Como se ha venido observando, la posición del Aquinate, refleja una constante en cuanto al sujeto de la ciencia: la Metafísica estudia desde su inicio al «*ens commune*» como su sujeto y lo hace en cuanto que es tal, «*inquantum est ens*». Intentaremos ahora desarrollar su pensamiento tratando no solamente de ver su doctrina, sino en especial

[72] El *esse ut actus*, si bien pueda captárselo implícitamente, no resulta claro sino luego de una larga reflexión, por lo que no puede ser el inicio de la ciencia, sino una de sus “metas”.

cómo se encuentra la verdad de las cosas[73]. Haremos referencia para ello, a los textos más propios y explícitos de la obra del Doctor Angélico, donde se expresa que el *ens* del inicio es un complejo causado y por lo tanto "sometido" a la perfección del ser recibido por otro; comentaremos los pasajes brevemente con la intención de hacer resaltar sus puntos principales, valiéndonos para ello nos valdremos de la guía insustituible de Cornelio Fabro[74].

Iniciamos con una cita que muestra de una vez la posición de Santo Tomás frente al *ens*:

> *Nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse*, quia ipsum est primum ens, quare *causa est omnis entis*[75].

> Omne esse, *secundum* quamcumque rationem essendi, *supersubstantialiter* existit in Eo, qui omnium *existentium* est causa:

---

[73] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I De Caelo et mundo*, c. 10, lect. 22, pág. 91.

[74] «Il punto di vista proprio dell'analisi metafisica è che il punto di partenza e il suo punto di arrivo coincidono effettivamente: l'inizio è l'esse come atto dell'*ens* e la fine è l'*esse* come atto degli atti e perfezione di tutte le perfezioni. L'*esse* che è all'inizio l'atto più comune si manifesta alla fine l'atto più intenso che trascende tutti gli atti e li deve generare dall'eterna e inesauribile sorgente della propria pienezza. La conquista tomistica dell'*esse* intensivo scaturisce da una felice confluenza di platonismo ed aristotelismo che comporta, nella forma più paradossale, il capovolgimento del fronte polemico di ambedue gli indirizzi: il separatismo platonico produce precisamente l'*esse* intensivo ch'è l'unica forma separata sussistente perché costituisce l'essenza e la definizione di Dio, il quale non ha essenza né definizione; l'immanentismo aristotelico dell'atto nella potenza permette anzitutto la concezione dell'esse come atto partecipato e poi l'emergenza assoluta di esse come Atto puro ch'è la «qualità metafisica» incomunicabile dell'*esse* per essenza (...). Pertanto dall'ente si arriva all'*esse* come al suo (atto) astratto ch'è però un astratto del tutto speciale e doppiamente, sia in quanto significa sempre l'atto e sia perché può significare un doppio atto: l'*actus formalis* e l'*actus essendi*. La dialettica ascensiva dell'*esse* si esercita contemporaneamente su ambedue i fronti: l'"*actus formalis*" ci presenta il movimento ascendente del *magis et minus* nella scala di perfezione predicamentale che ci porta al vertice del Sommo, dell'Ottimo, del Perfetto…, ch'è l'*Esse* (dialettica platonica); l'*actus essendi*, che nei concreti si rivela finito e partecipato, pone la necessità della propria emergenza come Atto puro, il Semplice, il Primo, il quale – grazie alla sua propria natura di Atto intensivo – raccoglie superando e supera conservando tutte le perfezioni che sotto di sé dividono le forme del reale e chiude così nella pienezza della propria assoluta e indivisibile unità il ciclo della verità secondo il principio di Parmenide» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 220-221).

[75] TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1. a. 2, pág. 197.

non enim esse suum est finitum per aliquam naturam determinatam ad genus vel speciem, ut possit dici, quod *est* hoc et *non est* illud, ut sunt determinatae etiam substantiae spirituales[76].

La razón de ser de un ente (su razón última) proviene de la participación perfectiva de la causalidad trascendental. El *ens* posee *esse* gracias al *Esse* que resulta el máximo en su género (pase el término), el cual participa dicha perfección en grados diversos, creando así una cierta *communitas* en el ser. El *ens* tomista entonces, comienza es *tout court* totalmente diverso de las metafísicas de corte formalista; ente se dice de lo que tiene esse causado y participado.

> Ad decimum dicendum quod *ens quod est primum per communitatem*, cum sit idem per essentiam cuilibet rei, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; *sed ens quod primum est causalitate* excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum[77].

Se hace referencia aquí al *ens commune* como lo causado en relación al *ens* increado y causante, a saber el *Esse* (o *Ens simpliciter*, como en algunos casos llamará Santo Tomás a Dios). El *ens* trae aparejadas las nociones de participación y causalidad.

> Et ulterius aliqui erexerunt se *ad considerandum ens inquantum est ens*: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *haec* vel *talia*, sed secundum quod sunt *entia*. *Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum*, non

---

[76] TOMÁS DE AQUINO, *In De Div. Nom.*, c. 5, lect. 2, nº 661, pág. 245; las cursivas son del Aquinate.
[77] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 11, ad 10um, pág. 338.

> solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *haec* per formas substantiales, sed etiam *secundum omne illud quod pertinet ad esse* illorum quocumque modo[78].

La consideración metafísica se eleva hasta la causa misma del ser de los entes, siendo al mismo *Esse* al que le compete por esencia causar.

> Veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum: cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: *quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet dei*[79].

> *Universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea quae pertinent ad ens inquantum est ens*, quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam, ut patet in IV Metaphysicae[80].

> Dyalectica enim est de communibus et logica et philosophia. *philosophia enim prima est de communibus, quia eius consideratio est circa ipsas res communes, sicut circa ens et partes et passiones entis*[81].

Se trata de una disciplina dialéctica, puesto que trata de cosas comunes pero distinguiéndolas, a saber, la comunidad en el ser y su distinción entre sí; la Metafísica estudia todo en cuanto *tiene ser:* el ente y sus *partes* y pasiones (composición real *et alia*) y la causa de dicha

---

[78] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. I^{a} p., q. 44, a. 2, pág. 458.
[79] *Ivi*, I^{a} – II^{ae} p., q. 66, a. 5, ad 4um, pág. 436.
[80] TOMÁS DE AQUINO, *In VI Sent. Ethic*., lect. 5, nn. 100-105, pág. 350.
[81] TOMÁS DE AQUINO, *In I poster analyt.*, lect. 20, nº 10, pág. 75.

realidad. No comienza la Metafísica desde la consideración de las esencias, ni del indeterminado ἄπειρον, como algunos han señalado[82], sino del determinado, determinadísimo que ha sido causado por el primer ente.

> *Hoc autem est primum ens* solum, *quod est causa entis inquantum huiusmodi*: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se[83].

La noción del *ens* como causado, *inquantum huiusmodi* es lo que le compete estudiar a dicha ciencia; la causalidad de la que se habla es además estrictamente precisa: lo que estudia la Metafísica no son las *quidditates* elaboradas por el intelecto, sino la realidad concreta que se presenta irrumpiendo en el vacío de nuestra inteligencia y despierta la curiosidad por saber qué o quién la ha creado.

> Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. *Deus* autem est *ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem*: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in Primo ostensum Est. *Deus igitur est causa essendi omnibus aliis*[84].

> Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum

---

[82] «Il principio (...) sarà l'*ápeiron*, di cui ogni cosa sarà invece *determinazione* nel momento in cui se separa da esso; le cose, separandosi dal principio, si presentano come determinazioni, questo o quello, mentre il principio, contenendole tutte, è l'indeterminazione o l'indeterminatezza di tutte le cose» (Aniceto MOLINARO, *Metafisica. Corso sistematico*, San Paolo, Milano 2000², 24).

[83] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. II, c. 21, pág. 314. En este sentido, véase también cfr. *S. Cont. Gent.*, l. III, c. 75, pág. 221; *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 4um, pág. 89; *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 15um, pp. 317-318; *In VI Metaph.*, lect. 3, nº 1222, pág. 308.

[84] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. II, c. 15, pág. 295. Véase análogamente cfr. *S. Th.* Iª p., q. 3, a. 4, pág. 42; q. 90, a. 1, ad. 2um, pp. 396-397 et cfr. *De Substantiis separatis*, c. 11, pp. D61-D62, et alia.

suprema in entibus, sed etiam infima; nam *Philosophia Prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus*[85].

Oportet autem *illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium*[86].

Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit (...). Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. *Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui*[87].

Volviendo al *Proemium* de la Metafísica aristotélica, Santo Tomás afirma que esta ciencia arquitectónica trata acerca de lo máximamente inteligible, a saber: las causas, los principios más universales, como son el ente y aquellas cosas que le siguen, todas cayendo bajo un mismo aspecto formal, es decir, en cuanto que son entes[88]. Respecto a la denominación del sujeto de la ciencia, se hace mención del *ens commune* sin nombrar ni siquiera una vez al *ens inquantum ens*. Entendemos sin embargo que se trata de una y la misma cosa; el *ens* que estudia esta ciencia, lejos de limitarse a una simple formalidad o «*Dingsein*», es tenido en su noción completa, es decir, como finitud causada en el orden real.

---

85 TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.*, l. I, c. 7, pág. 204.
86 TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad. 4um, pág. 89.
87 *Ivi*, q. 3, a. 1, ad 12um, pp. 40-41.
88 Dios no escapa a la consideración metafísica y por lo tanto sólo puede atribuírsele la noción de *ens* en cuanto *primum*.

> Quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed *ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus,* non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit[89].

El *ens commune* es el *ens inquantum ens*, donde se expresa ya la noción de ser causado; respecto al *ens commune, quod est genus,* creemos que Santo Tomás entiende aquí al *ens*, no como un universal lógico que se *contrae* por sus diferencias específicas sino la *ratio entis,* que implica una *expansión trascendental*, es decir, la *notio entis ut nomen* que se diversifica conforme la realidad[90]. En la noción del *ens tomista,* se encuentra implícita la noción de *esse* participado (y por lo tanto causado), buscando por medio de ella, la explicación última de la realidad. Se da así desde el inicio, una dirección trascendental hacia la búsqueda de su fundamento último, teniendo como término, el fin de todo lo creado, como enseña el Aquinate:

> Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere *totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur;* propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda[91].

---

[89] TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, pág. 2.

[90] El Aquinate, en *De Veritate*, q. 1, a. 1, luego de apoyarse en Aristóteles para explicar que el *ens* no es un género, añade enseguida las adiciones que sí pueden hacérsele, «in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimit». Se trata del sujeto mismo de la ciencia, pero visto desde su perspectiva general: el *ens* puede llamarse genérico en cuanto que de suyo dice participado y causado, aplicándosele luego determinados nombres conforme a su concreción, como cuando decimos "ente de razón", o "ente corpóreo". Aquí no estamos contrayendo su noción, sino expandiéndola en sus diversos modos.

[91] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.* l. I, c. 2, pág. 11.

Quod autem sit necessario vel contingenter, *dependet ex causa altiori, quae est causa entis inquantum est ens*[92].

Haec enim scientia et *determinat de ente inquantum est ens, et de primis principiis entium*[93].

Quaelibet scientia *debet inquirere principia et causas, sui subiecti, quae sunt eius inquantum huiusmodi*, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, inquantum sunt entia. Ita etiam est et in aliis scientiis[94].

La Metafísica debe estudiar las causas y los principios de los entes en cuanto que son tales; ella parte desde el ente que se presenta como limitado, múltiple y en diversos grados y va *resolviendo* la realidad en sus principios constitutivos hasta conseguir dar con lo que hay de más profundo, de más perfecto, de más formal e íntimo; estudia al *ens* en cuanto tal, *inquantum huiusmodi*, a saber, en cuanto es un *habens esse participatum*.

Quia omnes philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo *in hac scientia nos quaerimus principia entis inquantum est ens*: ergo ens est subiectum huius scientiae, *quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti*[95].

Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et *considerat communes causas omnium entium. Unde*

---

[92] TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaph*., lect. 3, nº 1222, pág. 308.
[93] TOMÁS DE AQUINO, *In VII Metaph*., lect. 1, nº 1245, pág. 315.
[94] TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaph*., lect. 1, nº 1145, pág. 295.
[95] TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph*., lect. 1, nº 533, pág. 151.

> *sunt causae entium secundum quod sunt entia*, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit[96].

> Sicut autem *actus et potentia sunt universaliter principia omnium, quia consequuntur ens commune*, ita oportet quod secundum quod descendit communitas principiatorum, descendat communitas principiorum[97].

Vemos también, para explicitar aún más el campo, que a lo que el Aquinate se refiere cuando señala al *ens commune*, es a un *quid* compuesto de potencia y acto y, por lo tanto, entendido siempre como participante del *esse*.

> Principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod *sequuntur ens commune*[98].

La noción de acto y potencia se hallan implícitas en la de *ens commune* ya que ésta dice de suyo, *id quod* y *esse*, donde el *id quod* se refiere a la *essentia* o *suppositum* que obran como potencia, y el *esse* como el principio fundamental y actual[99]. Los textos podrían multiplicarse al infinito (hemos encontrado un sinnúmero de los mismos que no citamos en honor a la brevedad); nuestra intención ha sido el exponer simplemente algunos de los pasajes a modo de ejemplo a fin de corroborar y desarrollar la postura fabriana respecto del pensamiento del Aquinate. Es a partir de las nociones de participación y causalidad desde donde creemos necesario una posible justificación del inicio de la

---

96 TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaph*., lect. 1, nº 1164, pág. 298.
97 TOMÁS DE AQUINO, *In XII Metaph*., lect. 4, nº 2483, pág. 581.
98 TOMÁS DE AQUINO, *In IX Metaph*., lect. 1, nº 1770, pág. 424.
99 La posición del gran Manser (cfr. Gallus MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1949[3], 728 pp.), queda entonces salvada y aumentada a partir de las consideraciones fabrianas

Metafísica a partir del *ens* tomista. Las bases están puestas y hacen falta sólo desarrollarlas bajo la óptica *de* Tomás, como siempre enseñara Fabro.

*   *   *

Los textos que hemos mencionado, dejan apreciar, según nuestro modo de ver, las siguientes conclusiones:

1) La consideración del Aquinate respecto del sujeto de la Metafísica, *ens commune* o *ens inquantum ens,* es algo constante en sus escritos; el estudio del *esse* se determina entonces en la Metafísica tomista como el estudio del co-principio de su sujeto inicial.

2) La mención del *ens commune,* de la *ratio entis*, si bien se aplica inicialmente en un sentido indeterminado, al momento de *comenzar* a hacer Metafísica, se la deja de lado como un presupuesto formal y comienza a analizarse en su sentido real, material o «*metodológico*», es decir, en la "arena" científica: al hablar del *ens* como punto de partida, nos referimos al *ens concretive* (una vez más, «*ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur*»), al que posee el *esse* participado y causado: «*hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus*»[100].

3) El sentido más profundo del *ens* tomista que el Aquinate estudia como sujeto y principio de la ciencia, es un complejo de acto

[100] TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph*., Proemium, pág. 2.

potencia, de *essentia* y *esse*; al considerar este plexo dialécticamente es cuando comienza realmente la ciencia metafísica. Esta noción originaria es la que permite el contacto permanente con la realidad y el estudio acerca de sus últimas causas.

4) La noción de *ens* como punto de partida de la Metafísica tomista[101], implica desde un inicio, la concepción del complejo participado y por lo tanto causado, resultando el principio del cual algo fluye[102] y la fuente de donde podrán surgir diversos ríos de pensamiento[103].

Dichas consideraciones pueden sin embargo no estar acertadas para algunos; nos hemos planteado la postura contraria y por ello hemos querido añadir algunas consideraciones a partir de lo que puede resultar como consecuencia, de no comenzar *desde el principio* como decía Hegel; fruto de dicha "proyección" ha sido el capítulo siguiente.

---

[101] «Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, *est proprie et principaliter illius primi*, *ex quo alia dependent secundum esse*, et propter quod dicuntur secundum nomen» (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph*., lect. 1, nº 546, pp. 152-153). Las cursivas son nuestras.

[102] «Principium aliquod a quo aliquid fluit est consubstantiale rei cujus est principium; sicut dicimus, quod punctum est principium lineae, et cor principium animalis, et fundamentum domus» (TOMÁS DE AQUINO, *In I sent*., d. 12, a. 2, ad 1um, pág. 292).

[103] «Omne principium dicitur caput, sicut fons caput fluminum» (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent*., d. 13, q. 2, a. 1, pág. 407).

Capítulo XII

EL PUNTO DE PARTIDA Y SUS CONSECUENCIAS

Hemos intentado analizar lo que en la visión del Aquinate, iluminada por la clara inteligencia de Fabro, constituye el punto de partida válido para la Metafísica tomista que desee explicar la realidad.

La Metafísica es ciencia arquitectónica, es decir, sienta las bases o los fundamentos de la realidad científica, sobre la cual ninguna ciencia posterior (intelectual y no cronológicamente hablando) puede escapar de sus principios. A este respecto, el hecho de no seguir los principios que se desprenden de una manera de razonar que resulta la más natural al intelecto humano, puede acarrear innumerables consecuencias y consideraciones. Hemos hecho ya mención de algunas de ellas en otros trabajos[1], por lo que querríamos ahora simplemente ampliar algunos de los puntos que se siguen – no necesariamente, sino a nivel de principios – de un mal inicio. Para ello, analizaremos primero la doctrina de un filósofo respecto al punto de partida y su fatal desemboque en un ateísmo que, lejos de mantenerse a distancia del mundo y de sus habitantes, intenta ser militante, apologético; posteriormente, resaltaremos algunos temas centrales en los cuales podremos analizar cómo un mal inicio en Metafísica, desencadena consecuencias nefastas a la hora de encarnarse en la realidad científica o histórica.

[1] Cfr. Javier OLIVERA, "Ateísmo moderno…", cit., 85-118.

1. Punto de partida y ateísmo en un autor moderno: La postura de Giuseppe Rensi[2]

La batalla por la verdad y la búsqueda por su fundamento se viene librando desde hace siglos; existen sin embargo entre los diversos pensadores, algunos que con buena o no tan buena intención, desean dar una explicación acerca del mundo que nos rodea. Cada cual, sin embargo, es hijo de su tiempo, por lo que se ve inmerso en un mar de dificultades que debe afrontar y vivir inclusive a pesar suyo. El siglo XX, en este sentido, ha sido un escenario del todo particular, ya que con sus trágicas guerras, ha ofrecido a sus actores y espectadores una materia con características propias, haciendo surgir en el ámbito de la filosofía profundos interrogantes para la vida del espíritu.

La complejidad de lo real, las doctrinas estudiadas y una cierta, llamémosla así, "situación existencial", es lo que lleva y ha llevado a distintos filósofos, a arriesgar una respuesta frente a la dificultad de lo real. El filósofo, el verdadero, justamente *porque* debe explicar la realidad, investiga no sólo sus causas sino inclusive los remedios tendientes a resolverla; se trata de la eterna pregunta que el aún joven Lenin, se planteaba una y otra vez: "*¿Qué hacer?*" o mejor aún, "*¿Por dónde empezar?".*

Es nuestra intención en esta breve consideración, dar a conocer la posición de un hombre que ha pasado desapercibido en la historia de la filosofía del siglo XX: Giuseppe Rensi (Villafranca de Verona, 1871 – Genova, 1941). Ha sido gracias al estudio del P. Fabro[3] que hemos

[2] Para el estudio fabriano de Rensi, véase nuestro artículo Cfr. Javier OLIVERA, "Rensi o el anti-Fabro. Una apología de la inmanencia atea", in *Diálogo* 43 (2006), pp. 77-91.
[3] Fabro se ocupa de Rensi en su *Introduzione all'ateismo moderno*..., cit., 99-101.

llegado a conocerlo y a valorarlo, no tanto por su doctrina, sino sobre todo, por la radicalidad con que lleva adelante y hasta sus últimas consecuencias, la posición de la filosofía moderna frente al llamado principio de inmanencia.

1.1. Fabro y Rensi: dos actitudes frente al dolor

Giuseppe Rensi, nació en Villafranca di Verona en el año 1871; luego de haber estudió Leyes, formó parte de las filas del naciente partido socialista. Una vez llegada la primera guerra mundial y ante la crueldad de las matanzas e ideologías, comenzó a preguntarse acerca del fundamento y de la posibilidad de tales atrocidades. ¿Acaso todos tienen razón?, ¿no se matan todos pensando que están en la verdad?, ¿podrá ser que exista un fundamento para la misma? Frente al dolor de la guerra, su espíritu se estremeció, al punto de sufrir una terrible crisis filosófica que lo llevará a abandonar el idealismo, para conducirlo de una vez y para siempre hacia el escepticismo radical.

En el ámbito político, opta inicialmente por el partido fascista y llega a obtener incluso una cátedra en la Universidad de Genova, que le será quitada ni bien comience su oposición al régimen.

Su pensamiento podrá dividirse en dos grandes líneas directrices: a) por un lado, un realismo y materialismo críticos (es decir, un materialismo, derivado del pensamiento kantiano centrado especialmente en la crítica a toda religión y a la posibilidad de una verdad); b) por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, un terrible escepticismo que lo conducirá a un pesimismo y a la preocupación por los grades los temas espirituales. En este sentido, no sólo acusará de imposible y hasta incluso

intolerante la doctrina católica, sino también al protestantismo, al fascismo y hasta al bolchevismo; todas posturas que intentan, según él, restringir por completo la libertad esencial de la persona humana.

Un sujeto con tales características, no dejó de incomodar a la intelectualidad de la primera mitad del siglo XX, en especial a la idealista, siendo finalmente condenado a una suerte de ostracismo intelectual.

Casi contemporáneo a Rensi, otro gran filósofo y más conocido por nosotros vivieron muy diversamente el fenómeno de la guerra. En el caso de Cornelio Fabro, muy lejos de sumirse en una depresión intelectual y un escepticismo radical, comenzó durante la segunda Guerra Mundial a analizar cuál fuese el fundamento de las ideologías totalitarias que llevaban al mundo moderno a una desintegración de occidente[4]. Una vez analizadas sus causas, intentó las soluciones respecto del camino que debía seguirse en filosofía con un retorno al fundamento. Su posición aspiraba un cambio radical en filosofía; se trataba de una crítica al principio que desde hacía siglos venía invadiendo la filosofía moderna y que le impedía trascender más allá de la inteligencia humana. Era necesario oponer a lo que él eternizó como el *principio de inmanencia,* la trascendencia del verdadero *esse* tomista.

Así, a partir de dos amores o desamores, surgirán dos ciudades filosóficas. Por un lado Rensi, en vez de buscar los principios filosóficos

---

[4] La provincia de Mendoza (Arg.) en pleno gobierno peronista, recibió al ilustre estigmatino en ocasión del famoso I Congreso Nacional y XI Internacional de Filosofía, realizado desde el 30 de marzo al 9 de Abril de 1948. Allí expuso su trabajo titulado "Essere ed esistenza", en el cual desarrollaba y comenzaba su profundización acerca del punto de partida filosófico marxista y su dependencia radical del *Anfang* hegeliano (cfr. Cornelio FABRO, "Essere ed esistenza…", cit., 723-728).

que mueven verdaderamente la historia, caerá en un nihilismo y escepticismo radical que lo llevará casi de la mano a la negación de Dios. Se trata, en su caso, de la eterna pregunta: ¿cómo es que puede existir el mal en la tierra si hay un Dios que vele por nosotros en los cielos?[5]; por otro lado, Fabro, habitante de otra ciudad, según aquello del Apóstol, hará de su investigación acerca del *cominciamento* el tema central de toda su filosofía[6].

Pero volvamos al casi desconocido Rensi[7], un *rara avis* en el mundo filosófico, que reflexionaba de la siguiente manera frente a las ideologías que dominaban las bases intelectuales de la guerra:

> La luce sotto cui io vidi la guerra fu la seguente. Tutti noi, popoli combattenti l'un contro l'altro, avevamo ragione (…). A ciascuno di noi, popoli in guerra, la ragione avrebbe continuato per tutta l'eternità a fornir ragioni per la nostra tesi. Cioè, le ragioni sono in incolmabile contrasto[8].

---

5 «Ed oggi siamo in un'epoca in cui più che mai chi ha occhi per vedere scorge veramente se la Ragione, il Logos, il Bene o Giove ottimo massimo, governi le cose umane, ovvero se tutto sia in balia del caso più cieco» (Giuseppe RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore*, *del male e della morte*, Guanda, Modena 1937, 128).

6 «La filosofia nella sua essenza è prima di tutto il problema del *cominciamento*» (Cornelio FABRO, "Breve discorso sull'essere...", cit., 365).

7 El nombre "Rensi", apenas si aparece en las diversas enciclopedias filosóficas. Hoy en día, ha habido sin embargo, una revaloración de sus escritos, sea para criticarlo como para ensalzarlo. Citamos simplemente a modo de enumeración algunos de los más recientes: Lucio COLLETTI, "Scettico, dunque obbediente", in *Corriere della Sera*, 15/6/1993; P. LUBELLI, "Giuseppe Rensi e il problema della democrazia diretta", in *Idee* 22 (1993) 117-130; Robertomaria SIENA, "Giuseppe Rensi e la lettura antimetafisica della teologia di Spinoza", in *Sapienza* 47 (1994) 469-76; Santino CAVACIUTI, "Intorno alla personalità filosofica di Giuseppe Rensi", in *Studia Patavina* 43 (1996) 159-64; Fabrizio MEROI, "Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi", in *Rivista di storia della Filosofia* 51 (1996) 59-85; "Ritratti critici di contemporanei. Giuseppe Rensi", in *Belfagor* 55 (2000), 297-312; Nicola EMERY, "La filosofia dell'assurdo", in *Dizionario delle opere filosofiche*, Franco VOLPI (ed.), Mondatori, Milano 2000.

8 Giuseppe RENSI, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Dall'Oglio, Milano 1989, 25.

Es un problema existencial, el dolor, lo que llevará al filósofo a preguntarse acerca de la causa última. Se trata, una vez más, del eterno problema del mal y de su coexistencia con un Dios para los hombres. ¿Es posible la existencia de un Ser supremo pero que a la vez se desentienda de lo que pasa con su obra?, ¿es acaso cierta la posibilidad de la existencia de un Ser de tal tipo? Antes bien, ¿es posible ese "Ser"?

1.2. El problema de «*esse*» y la inexistencia de Dios

Al momento de tener que dar razones acerca de la realidad, el filósofo veronés, lejos de desentenderse de los problemas fundamentales de la filosofía, intenta explicar la realidad desde sus raíces. Así, con una formación inicialmente kantiana respecto del proceso cognoscitivo, se aboca inmediatamente en el período *dopo prima guerra,* a exponer su posición escéptica respecto del problema de Dios[9].

El estudio de la posibilidad racional de la existencia de un Ser supremo, lo llevará a plantearse el inicio mismo del pensamiento al modo hegeliano; todo dependerá, dirá él, del eterno problema del inicio; todo dependerá del *cominciamento*[10] filosófico, a saber: ¿qué entendemos cuando decimos que algo "es"?[11].

---

[9] A esta época pertenece uno de sus libros más famosos y al cual nos referiremos constantemente; se trata de la famosa *Apologia dell'ateismo*, Formiggini, Roma 1925. De la misma época son también las obras *Realismo*, Unitas, Milano 1925; *Apologia dello scetticismo*, Formiggini, Roma 1926; *Il materialismo critico*, Casa Ed. Sociale, Milano 1927 y *Lo scetticismo*, Athena, Milano 1928, donde sigue una temática similar.

[10] Adoptamos aquí el término fabriano *cominciamento* en forma genérica, queriendo significar el punto de partida de un sistema filosófico dado.

[11] «Negare l'ateismo è cadere nell'allucinazione, nella pazzia, nella mentalità dei bambini e dei selvaggi, incapaci di distinguere l'è dal non è. Giacché la causa dell'ateismo ha appunto la sua base invincibile nel concetto più elementare: quello di Essere» (Giuseppe RENSI, *Apologia dell'ateismo*..., cit., 13).

Pero: ¿qué cosa es el *Ser* para Rensi? He aquí su punto de partida:

> Essere significa ciò che si può vedere, toccare, percepire[12].
>
> La definizione quasi a dire nominale, di Essere è questa appunto: "ciò che è determinato, e quindi limitato, circoscritto"[13].

Es decir, es real solamente lo que puede pasar por los sentidos, lo que puede ser percibido como un "algo" limitado y todo ello, gracias a nuestras formas a priori de la sensibilidad e inteligencia. Rensi nos ahorra el trabajo de tener que recordar al distinguido profesor de Königsberg[14] al aclarar sus fuentes: «la Nostra mente possiede una serie di concetti fondamentali, coi quali pensiamo ordinatamente il reale: per esempio, i concetti di esistenza, di sostanza, di causa. Questi concetti non ci vengono dall'esperienza, sono "a priori"»[15].

En la filosofía rensiana, como en la kantiana, solamente puede existir lo que tiene las formas del pensamiento; *es*, en sentido estricto, lo que puede ser percibido gracias a las formas *a priori*, tanto a de nuestra sensibilidad como de nuestra inteligencia. El *ser,* está constituido en su fundamento último, por la naturaleza misma del pensamiento[16]; no es tanto el contenido sino más bien el acto, o más bien sus condiciones lo

---

[12] *Ivi*, 15. Cursivas nuestras.
[13] *Ivi*, 32.
[14] En la filosofía kantiana, la Estética trascendental es la ciencia que estudia todos los principios o formas *a priori* de la sensibilidad; es gracias a dichas formas (el espacio y el tiempo) que puede recogerse la realidad y relacionarnos con ella, siendo la existencia de Dios un postulado de la Razón Práctica.
[15] Giuseppe RENSI, *Apologia dell'ateismo*..., cit., 16.
[16] «Di che cos'altro, infatti è costituito l'Essere nel suo fondamento più essenziale, se non appunto di quegli elementi, di quei "concetti", di unità e pluralità, di sostanza e accidenti, di causa ed effetto, di esistenza e necessità? Chiamando detti elementi o concetti o categorie, con parola che tutte le comprende, "la natura del pensiero" si deve dire: è solo ciò che è conforme alla natura del pensiero (…). Non può esistere se non ciò che ha le forme del pensiero» (*ivi*, 17).

que cuentan al momento de conocer una cosa. Solamente es, lo que puede ser percibido.

> Che una cosa sia non solo pensata… ma altresì «ci sia», ce lo attesta soltanto la percezione (…). Quei concetti fondamentali che sono altresì forme dell'Essere, hanno una sola sfera di legittima applicazione: la sfera delle sensazioni plasmate spacialmente e temporalmente, la sfera di ciò che è spaziale, temporale, cioè percepibile, sensibile, atto a cadere sotto i sensi, esteso, «materiale»[17].

Lo que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo, lo que es extenso y material, es decir, lo que es susceptible de ser recibido por nuestras formas *a priori*, es lo que puede ser llamado un "ser", lo que es lo mismo que decir que solo la materia es existente[18].

Los conceptos fundamentales de la filosofía rensiana, a saber, todo el aparato creado por Kant en la *Crítica*, es lo que permite, no sólo conectarse con la realidad extra-mental, sino hacerla posible en cuanto tal. ¿Por qué existe el árbol que tengo frente a mí? Sólo porque *puedo* percibirlo, como diría Berkeley.

Para que el posible pueda convertirse en real, es necesario que la percepción medie como fundamento de la realidad misma. Es necesario que todo se revele en la percepción, que pueda ser visto, tocado, deducible y en continuidad con nuestras *formas a priori*[19].

Una vez que las cosas están así, como quiere que estén Rensi, puede uno preguntarse lo siguiente: Si el único conocimiento válido es

---

[17] *Ivi*, 18.
[18] «Dunque ciò che è atto ad essere percepito, sentito, ciò che è spaziale, temporale, esteso, materiale, è legittimamente suscettibile di tali forme del pensiero, "ossia dell'Essere"» (*ivi*, 19).
[19] *Ivi*, 19-20.

éste, ¿quién autoriza a erigir desde dicho concepto de «ser» un «Ser» que sea de otro tipo?, ¿cómo será posible que exista un «Ser» de otro modo?, ¿qué tipo de entidad tendrá?[20].

Parece bastante lógico: si "ser" es lo que puede ser percibido, lo que es circunscrito y limitado, Dios, estrictamente hablando, no «es», o al menos no es un ser tal que pueda entrar dentro de nuestra concepción; más bien todo lo contrario: un ser por el estilo, entraría en la esfera del no-ser, de la Nada[21]. Estrictamente inverso al rensiano es el camino de Fabro: el «ser» (*ens*) es el comienzo e implica no solamente perceptibilidad, sino concreción y plexo real de *essentia* y *esse* participado; es ello lo que permitirá luego el ascenso hacia Dios. No se trata, como en Rensi, del sujeto que hace de fundamento intrínseco y condicionante absoluto de lo real, sino todo lo contrario.

Parece entonces que la coincidencia entre ambas posturas se da, por un lado, en el asombro inicial frente al real y, por otro, en la intuición de iniciar con la noción de ser, muy diversa y antitética, sin embargo en ambos.

En base a ello, veamos ahora brevemente cómo Rensi irá, a partir de su noción inicial del «ser», ya no ascendiendo y resolviendo, sino descendiendo y disolviendo hasta llegar a una imposibilidad total de la existencia de Dios.

---

[20] «Ma chi vi autorizza a erigere ciò che è per "noi" a legge cosmica, a fare della "nostra" natura mentale il criterio assoluto dell'universo, del "nostro" concetto di Essere il solo concetto di Essere onninamente valevole? (...). Anzi, soltanto togliendo le condizioni sotto cui l'Essere appare "per noi", i limiti di finitudine nei quali tutto ciò che è Essere "per la nostra natura mentale" risulta circoscritto, si può sperar d'avvicinarsi all'idea del vero Essere, alla "pienezza dell'Essere" ove si radica la possibilità della esistenza di Dio» (*ivi*, 23).

[21] «A quella sfera non si potrebbe applicare il verbo "è", non si potrebbe dire che "è", se no la si ricondurrebbe ancora entro il nostro concetto di Essere, ciò che doveva essere escluso. Essa è dunque la sfera del non-Essere, del Nulla» (*ivi*, 30).

1.3. La IV vía tomista frente a la «*dissolutio*» rensiana

De las diferentes vías utilizadas por el Aquinate para probar la existencia de Dios, el P. Fabro ha siempre alabado aquella que en la *Summa Theologiae*[22] aparece en cuarto lugar. Allí, por método resolutivo, es decir, ascendiendo desde las perfecciones trascendentales hacia aquello que es más simple y universal, se logra fundar los entes en su causa, gracias al principio de perfección separada. Es el *esse* tomista, que finalmente da razón del finito; es por ello que el sacerdote estigmatino la llama la vía «más metafísica»[23]. En el mismo orden, y *porque* parte de un *cominciamento* distinto, Rensi opinará que es imposible partiendo desde el finito, remontarse hasta el infinito, ya que tal cosa no existe en cuanto tal. Veamos cómo puede leerse por vía de *dissolutio* (pase el término) la interpretación en clave inmanente de la IV vía tomista:

> L'Essere – si dice – è dato a noi solo entro limitazioni e circoscrizioni. Ogni cosa per noi è, solo in quanto circoscritta rispetto alle altre e quindi da queste negata. La stessa coscienza è per noi coscienza solo in quanto ha di fronte a sé alcunché che non è la coscienza, un non-io, che la limita, che la nega. Ora queste limitazioni e circoscrizioni, costituiscono, esse appunto, una privazione, una (almeno parziale) nullificazione. Solo togliendole col pensiero, solo assurgendo all'idea d'un Essere che ne sia libero, si giunge al concetto di ciò che è, non più solo «per noi», ma «in sé», l'Essere, del «vero» Essere, di quella «pienezza dell'Essere», che ci riapre dinanzi la visuale di Dio[24].

[22] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª p., q. 2, a. 3, pág. 31.
[23] «È il principio platonico della "perfectio separata" che nel tomismo vale e si applica in senso reale solo allo esse, come all'atto di ogni atto... che è ciò che costituisce l'essenza della IV via. Essa è perciò la via metafisica per eccellenza...» (Cornelio FABRO, "Il fondamento metafisico della IV via", in *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969, 402).
[24] Giuseppe RENSI, *Apologia dell'ateismo*..., cit., 30.

Diversidad, limitación, multiplicidad…; hasta aquí parecería que estuviera entendiendo, al menos parcialmente el camino que lleva a la *resolutio* y por lo tanto al *esse*; pero sin embargo rápidamente añade:

> Ma anche questo ragionamento è infetto della medesima insania... Come sarebbe cosa da pazzi dire: il triangolo, in quanto superficie piana racchiusa da tre rette, è il triangolo solo «per noi», ma cancelliamo i limiti, togliamo i lati e raggiungeremo il «vero triangolo», il triangolo in sé; come, invece, è qui evidente che se si tolgono i limiti, cioè i lati, non già si raggiunge il «vero» triangolo, si approda al nulla[25].

No nos compete aquí tratar acerca del salto dado por Rensi y su planteo. Simplemente observamos que su punto de partida lo lleva a una incapacidad total de trascender el plano del sujeto, haciendo finalmente que lo que podría permitir ascender resolviendo, terminará por descender disolviendo todo en el vacío de la nada[26].

Dios se transformará así en el *no-ser por esencia*; no sorprende por lo tanto que Rensi llegue a afirmar que «Dio è il non-Essere»[27]; el *esse* es lo más evidente, lo más palpable, luego, ¿cómo puede ser que la causa de lo evidente no sea también *quoad nos* evidente?[28]. Es por ello que el apologeta del ateísmo clama con cierta añoranza frente a los dioses

---

[25] *Ivi*, 31-32.

[26] «Togliendo, le limitazioni dell'Essere, non si raggiunge già il vero Essere, ma su annulla il concetto di Essere, nato appunto nella e per la sfera di ciò che è determinato e quindi limitato e circoscritto e avente significato solo per questa» (*ivi*, 33). Santo Tomás, al tratar en el ya mencionado texto de la IV vía, entiende algo totalmente distinto por la noción de esse. El *esse* tomista es acto, mientras que el rensiano es potencia en un sentido doble: es potencia porque sólo lo material; además lo es porque su *esse* es simple posibilidad de ser percibido.

[27] Así titula el c. II de su *Apologia dell'ateismo*..., cit.

[28] «Insistete nel dimostrare una cosa? Ciò prova che questa è dubbia… Se la cosa fosse certa no ci sarebbe bisogno di dimostrarla. Basterebbe indicarla col dito. Ci si rivela così un albero, una pietra, e non ci si dovrebbe rivelare con la stessa indubitabilità l'Essere sommo?» (Giuseppe RENSI, *Apologia dell'ateismo*..., cit., 58).

de los gentiles, aquellos que el Apóstol llamara de oro y plata, hechura de manos humanas; aquellos eran más "reales" que el Dios de los cristianos, ya que eran más tangibles, más perceptibles, en fin, eran más *posiblemente reales*.

> Dio fu un «possibile». Cioè fu un Essere visibile e tangibile (…). Così stava la cosa, per esempio, nel mondo omerico o biblico. Così sta anche tuttavia pel pensiero di molti (…). Ma il pensiero filosofico (compreso il questo il pensiero teologico) (…) procedette a purificarlo di tutti i dati che con la concezione di Dio erano incompatibili (…). Lo fece divenire eterno, immutabile e onnipresente, cioè lo colloco fuori dello spazio e del tempo (…). Con ciò gli tolse tutti i caratteri dell'Essere. Perché come si vide, il concetto di Essere sorge e si regge solo nella sfera di ciò che è visibile, tangibile, spaziale, temporale, esteso, materiale, di ciò che è limitato, circoscritto, condizionato[29].

El concepto de Dios que el mundo posee después de la evangelización cultural realizada por el cristianismo, es un absurdo. El *esse* es, en la filosofía rensiana una determinación, una nota dada desde nuestras formas *a priori*, y tiene valor como tal, sólo en relación a ellas[30]. Se trata simplemente de una mera categoría que requiere para su objetividad la sensación; por ello, si recogemos todas los atributos de Dios por medio de nuestras calificaciones humanas, la aporía no tiene solución: o Dios es limitado, circunscrito a nuestras condiciones formales de la experiencia, o es infinito y entonces cae fuera de la esfera de la posibilidad del ser[31].

---

[29] *Ivi*, 37-38.

[30] «Essere è una nota, una determinazione, una caratterizzazione una definizione data da queste nostre forme, che ha valore solo in rapporto a queste, e fuori di queste cade e interamente» (*ivi*, 39).

[31] «O Dio è limitato, circoscritto, conforme alle condizioni formali dell'esperienza, oggetto fra oggetti, e non è più Dio. O è infinito e allora cade fuori dell'Essere, è non Essere. O Essere e non-Dio, o Dio e non Essere» (*ivi*, 41). Además escribe: «essere è solo ciò che la percezione offre alla

Nos encontramos en las antípodas de lo que significa el *esse* en la perspectiva del tomismo esencial. El *esse* rensiano está muy lejos de ser el acto de la esencia que la hace surgir del vacío de la nada para irrumpir en el ámbito de la realidad; se trata ahora de una cierta nota determinativa que le vendrá del lado de la esencia pensada como determinación inmanente; un cierto tipo de aptitud o no repugnancia intelectual[32]:

> Essere è una determinazione, una definizione posta dal nostro organismo sensibile-intellettuale, nata mediante esso, avente validità e significato solo nella sfera da esso controllabile: quasi direi (…) una sua percezione o sensazione, un modo con cui esso «reagisce a certi stimoli»[33].

Resulta así evidente que no será jamás posible trascender la propia esfera de la subjetividad; la conclusión lógica a la que llega Rensi le permite afirmar la total imposibilidad de la existencia de Dios (salvo que se piense que el hombre mismo sea Dios). Es finalmente la inmanencia del *cogito* cartesiano, que tiene su base en la esencia suareciana lo que resuena una vez más en la historia de la filosofía moderna.

---

presa delle categorie concettuali e fuori di ciò non n'è essere. Reale è, con parole di Kant, "ciò che si accorda con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione)» (*ivi*, 46).

[32] Surge así a primera vista, un parentesco al menos terminológico con la posición suareciana de la esencia, la cual se define como: «quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur» (Francisco SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*..., cit., d. XXXI, q. 2). Rensi podría decir que la *non repugnantiam* brota del hecho de ser producida por nuestras formas *a priori*. En cuanto a la influencia de Suárez respecto de la filosofía moderna de la inmanencia, véase el interesante y documentado artículo ya citado de Leopoldo PRIETO LÓPEZ, "Suárez, crocevia nella filosofia…", cit., 21-27.

[33] Giuseppe RENSI, *Apologia dell'ateismo*..., cit., 49.

1.4. La inexistencia de Dios a través de sus atributos

Siguiendo un paralelo casi anti-tomista, otra de las maneras para llegar demostrar la no-existencia de lo que llamamos Dios es el camino de los supuestos atributos divinos. Éstos, en la posición rensiana, lejos de ser el mismo Dios, son simplemente limitaciones o propiedades humanas que se encuentran proyectadas y sublimadas en el concepto de la divinidad.

Entre ellos, se encuentra en un primerísimo plano, el de la *personalidad* de Dios: si Dios fuera persona, no podría ser Dios, ya que quedaría circunscrito y limitado pues la misma noción de *persona* implica limitación: «La personalità implica circoscrizione, negazione, limitazione: richiede che l'individuo sia *lui* e *non* altri, abbia e scorga altri fuori e di contro a sé, dai quali viene limitato e "negato"»[34].

Tampoco podrá ser *inteligente*, porque tal atributo implicará tener una mente y por lo tanto pasar de una idea a otra y por lo tanto ser imperfecto y limitado: «mente vuol dire molteplicità di idee. Pensare vuol dire passare da un'idea ad un' altra (…) Tutto questo è impossibile nella mente di Dio, la quale deve concepirsi completa e perfetta»[35].

En suma, en cuanto a los caracteres de Dios, es evidente que en caso de que existiera, debería estar privado de todas las propiedades que el hombre vulgar y la teología intentan asignarle. Por lo tanto "Dios" es un concepto vacío sin nada que le corresponda en la realidad y si existe, entonces es limitado y no es Dios:

---

[34] *Ivi*, 60.
[35] *Ivi*, 62.

> O Dio è finito, materiale, buono, ed è anche cattivo, limitato, persona ecc., ed è fuori della divinità, non è più Dio. Od è infinito, immateriale, senza tempo e senza spazio, impersonale ecc. cioè è Dio, ed è fuori dall'Essere, *non è.* Dio, insomma, è non solo il non-Essere, ma l'assurdo[36].

1.5. La denuncia de todo deísmo

Sin embargo, la valentía y coherencia lógica del apologeta del ateísmo, hace que no vacile al denunciar a *todos* los dioses y no solamente al trascendente. El Dios de los filósofos, especialmente el del panteísmo moderno, no escapa tampoco a la dura y certera crítica rensiana; en dicha postura, la noción del Dios envuelve una entidad impersonal y total. Rensi acusa explícitamente tanto a la *natura naturans* spinoziana, al orden moral fichtiano, como a la Idea absoluta del idealismo moderno.

> Gli «Dei falsi e bugiardi» non sono quelli dei pagani. Quelli anzi costituiamo un tentativo per creare un Dio il più possibile *vero,* cioè conforme alle condizioni dell'esperienza possibile, stante in connessione e in continuazione col mondo dell'esperienza: visi*bile* e tangi*bile.* I falsi Dio (…) sono quelli che, resa mentitrice per lo stimolo degli "interessi", ha escogitato la filosofia (…). Questi falsi Dio sono molti e assumono varie forme[37].

---

[36] *Ivi*, 70.
[37] *Ivi*, 74. Cursivas de Rensi.

La postura de los panteístas presenta, según Rensi, un Dios fruto de ciertas exteriorizaciones o elementos categoriales, un a priori y un – en última instancia – volontarismo[38].

Dios se convierte así en un conjunto de estructuras lógicas donde la unión de las condiciones lógicas de su existir y el carácter de su potencial cognoscibilidad es lo que lo constituye luego en su esencia real. En sustancia y sin tapujos Rensi declara que el panteísmo afirma categóricamente la co-existencia de Dios y del mundo «è il mondo che è Dio. E ciò significa: solo il mondo esiste»[39].

> Si tratta dunque sempre, come nel caso del Dio del panteismo, d'una bestemmiatrice maschera di Dio posta all'ateismo (…) esiste *e* il mondo *e* Dio, dice: è il mondo che è Dio, cioè: esiste il mondo e *non* Dio (…) è l'uomo (lo spirito umano nel suo sviluppo) che è Dio. Ma ciò vuol dire, del pari, nient'altro che: esiste l'uomo e *non* Dio[40].

En cuanto a las consecuencias del deísmo, Rensi, lejos de permanecer en una refutación radical a la afirmación de Dios, también se aboca a analizar los impedimentos que surgirían al momento de intentar una afirmación de Dios; tal postura implicaría, monstruosas consecuencias en todos los ámbitos del desarrollo humano. Es por la afirmación de Dios (tanto trascendente como inmanente) que la moral, las ciencias y las artes se han corrompido. El temor frente a un posible Dios, lejos de humanizar al hombre, lo deshumanizaría, impidiéndole todo tipo de elevación; es lo que sucede, por ejemplo en el ámbito del arte:

---

[38] «Se già in Kant gli elementi categoriali (…) erano i costruttori del mondo (…) nell'hegelianismo, quegli elementi categoriali, svincolati del tutto dalla coscienza (…) continuano ad essere, i generatori del mondo» (*ivi*, 76).
[39] *Ivi*, 77.
[40] *Ivi*, 86. Cursivas de Rensi.

> La negazione dell'ateismo è una fuoruscita dalla sfera della ragione, così è una fuoruscita dalla sfera del buon gusto estetico. La credenza in Dio è un peccato contro l'elevato senso del bello… (la scarsa capacità estetica del quale è dimostrata anche in letteratura dalla povertà degli «inni sacri»). Ristretto, dico, perché tutto è ristretto nell'estetica deistica, dove Dio diventa esplicitamente limitato come un uomo[41].

No sólo ello, sino que hasta la misma libertad se ve dañada y hasta anulada al afirmar la existencia de Dios:

> Che un Essere sia l'opera d'un altro, ma sia insieme libero nella sua volontà ed azione, è cosa che si può enunciare con parole, ma non afferrare con pensieri. Colui cioè che lo ha chiamato dal nulla all'Essere, ha con ciò formato e fissato appunto anche il suo Essere, ossia tute le sue qualità (…). Ma da queste qualità assolutamente fissate scaturiscono poi con necessità tutte le manifestazioni ed azioni di lui. Quindi *teismo e responsabilità morale dell'uomo sono incongiungibili*[42].

La afirmación de Dios, además de coartar la libertad humana, en el caso de que existiese, la terminaría pulverizando, ya que el temor a un Dios que premia a los buenos y castiga a los malos resulta un impedimento total para el justo ejercicio de la libertad. El pensar en la existencia de una paga tal, vuelve a los hombres temerosos y pusilánimes, sin fuerzas para ser verdaderamente originales y termina idiotizándolo. Además, en la visión de Rensi, resulta del todo irracional por dos

---

[41] *Ivi*, 87-88.

[42] *Ivi*, 91. Cursivas de Rensi. En el mismo sentido añade luego: «Ma esiste Dio? Ebbene allora, a lui spetta la direzione e la guida. Guidi egli il suo creato. Sul cammino di questo io (l'uomo) non ho allora né possibilità né autorità per influire. Se esiste Dio, insomma, è ciò che ha la mano al volante del mondo, ed io (checché faccia o mi illuda di fare) non posso in realtà che lasciarmi trasportare. Solo se Dio non esiste, sono io (l'uomo) che ho le mani al volante e che debbo, sotto la mia responsabilità e con l'impiego di tutta la mia attenzione e risolutezza, badare alla via, scansare i pericoli, far procedere nella sua corsa il veicolo incolume» (*ivi*, 94).

motivos: primero por la imposibilidad de la existencia de Dios, y segundo porque si el hombre ya de hecho no cambia de vida ante el riesgo de contraer males futuros como las enfermedades o las desgracias naturales, mucho menos lo hará ante castigos ultramontanos predicados desde un ambón[43].

Como vemos, todo el mundo cambiaría ante una negación de Dios; es una nueva religión la que debería implantarse, la que él mismo profesa: «Quale religione professo? Nessuna di tutte quelle che tu mi nomini. E perché nessuna? Per religione»[44]. Es esta visión de la filosofía como religión lo llevó a algunos a llamarlo el "escéptico creyente"[45], y es una verdadera religión, según Rensi:

> L'ateismo è una religione; perché l'essenza di questa sta nel preoccuparsi della realtà ultima, nel pensiero diretta a questa, in una affermazione intorno a questa nella quale sentiamo di racchiudere il nostro maggiore interesse mentale, e, quasi a dire, di porre in gioco o decidere il nostro destino[46].

1.6. Breve conclusión

Hemos intentado exponer brevemente la posición de uno de los tantos filósofos que, partiendo del principio moderno de inmanencia intentó llevarlo hasta el fondo y sacar sus propias conclusiones. La posición de Giuseppe Rensi, tiene algo de dramático: es el drama de un hombre que, ante las dificultades de la vida, intentó dar respuestas a sus

---

43 Cfr. *ivi*, 92.
44 *Ivi*, 101.
45 Cfr. Ernesto BUONAIUTI, *Giuseppe Rensi. Lo scettico credente,* Partenza, Roma 1945.
46 Giuseppe RENSI, *Apologia dell'ateismo*..., cit., 97.

interrogantes, sin dejar con ello de oponerse a todo sistema contrario a su concepción respecto de Dios.

Los antagonismos irremediables que existen entre la posición de Rensi y de Fabro, se encuentran, ante todo, en el inicio, en el punto de partida, en el *cominciamento*, lo que lleva, una vez más, a tener en cuenta que sólo con la profundización acerca del inicio de toda filosofía, es como puede alcanzarse la verdad de la realidad. Hay sin embargo algunos puntos interesantes para destacar y profundizar:

a) El intento permanente de llevar a fondo la postura filosófica adoptada, sin ambigüedades ni acomodamientos. Desde el inicio Rensi se muestra como es, sin tapujos y denuncia al principio de inmanencia como incapaz de afirmar la existencia de Dios. Fabro, por su parte, haría lo mismo, indicando además como cultores de dicha filosofía de la inmanencia, a la misma escolástica formalista.

b) El modo de la exposición franco y dialéctico. A pesar de la dificultad propia que lleva anexa la filosofía, ambos se preocupan por exponer sus argumentos a la luz del día, mostrando sus cartas y jugando o dialectizando con la filosofía moderna.

c) Por último, la valorización del inicio, totalmente contrario en ambos, con el *esse*, como centro de toda filosofía.

Sea como sea, la exposición sobre Rensi por su contraste con la doctrina tomista y fabriana, es de suma importancia para el verdadero estudio del tomismo. Estas breves consideraciones permiten analizar la caída trascendental desde el punto de partida hasta el punto de llegada más importante. Rensi es de gran valor, insistimos, por coherencia y

honestidad intelectual, ya que no intenta disfrazarse de teísta cuando sus principios son notoriamente ateos.

Pasemos ahora a otras consecuencias de un mal inicio.

2. Punto de partida y quiebre del mundo moderno

En la concepción aristotélica, la Política se encuentra en el más alto grado del nivel moral; ella es la gran moral, la que abarca y organiza todos los ámbitos de la cultura, las artes, las ciencias, es decir, el «cultivo o maduración de las potencias humanas», lo que más específicamente suele designarse con la palabra «cultura». Pues bien, todos esos importantes aspectos no pueden desarrollarse sino en una ciudad, en una πόλις, en un ámbito civilizado o sea político: allí está el núcleo de nuestro tema, en el ámbito de la Cristiandad y de sus actuales detractores y destructores.

Sabemos que oficialmente el cristianismo empezó a influir decisivamente en la vida cívica desde Constantino el Grande o desde Teodosio, pero lo importante es que el demonio fue atado como dice San Agustín en *De Civitate Dei*, y fue atado porque las instituciones políticas se fueron impregnando de la Fe durante mil años o más... Obviamente no fueron mil años de santidad, de utopía, de idealismo paradisíaco: el pecado original y su secuela feroz de injusticias, crímenes y lujurias siguió actuando, pero contenido en sus desbordes por la legalidad política inspirada en el Evangelio, la doctrina y la acción de la Iglesia.

¿Cuándo se produjo el quiebre? *Este quiebre político*, sostenemos, ha tenido *directa vinculación con el quiebre filosófico*. La pregunta que podríamos lícitamente hacernos es la siguiente: ¿cómo se

dio todo si el orden establecido parecía mostrar otro destino?, ¿hubo un autor? Estos y otros interrogantes han tenido mil respuestas, pero de entre ellas nos parece importante para nuestro tema, la que recalca que se trata de un «quiebre cristiano», una ruptura *ad intra,* en casa, en el interior del la Cristiandad y de la Iglesia; creemos que el inicio de la división se dio a partir del más alto grado de nivel filosófico y teológico y todo ello casi sin que el mundo fuese demasiado consciente (salvo pocas luminarias), como ha desarrollado y desenmascarado en sus obras el P. Fabro.

Ahora bien ¿cuál fue primero y quién actuó como causa primera?, ¿el quiebre político o el ontológico (sin mencionar el religioso)? Creemos que primero, en todos los sentidos, fue el quiebre metafísico; apoyando nuestra posición, Hegel se adelanta a toda consecuencia, al admitir que la razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad:

> Damit daß Selbstbewußtein Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältnis zu dem Anderssein in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbständigkeit und Freiheit zu tun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der *Welt* oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen, und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es. Sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfasst, als ob die Welt erst jetzt ihm würde[47].

La imagen de una nueva creación («als ob die Welt erst jetzt ihm würde») no es casual ni inocente – Hegel es un escritor consumado, como

---

[47] Georg HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1980, Bd. 9, 132.

vimos más arriba – y pocas páginas después, al comienzo de la sección "B", en la "Realización de la Autoconciencia", nos dice:

> Das Selbstbewußtsein fand das Ding als sich, und sich als Ding; d. H. *Es ist für es,* daß es *ansich* die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die *unmittelbare* Gewißheit, alle Realität zu sein; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines aufgehobenen hat, so daß seine *Gegenständlichkeit* nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen *es selbst* ist[48].

El Todo panteísta (sustancia infinita) es inmanente a todo y la razón es la nueva Revelación y el Nuevo Creador, ya que nada trasciende al tiempo; es la idea del naturalismo progresista; el *Espíritu* se manifiesta como conciencia de ser toda la realidad. Progresismo secularizante y gnóstico[49] donde la Creación bíblica deja de tener sentido. Recién hoy vemos las consecuencias suicidas de esta insuperable corrupción de la inteligencia natural y, por eso mismo, del orden sobrenatural.

Posteriormente, en la interpretación materialista del filósofo alemán, la conciencia en Marx se volverá mero producto social y el pensamiento una emanación directa de su comportamiento material: muerte del hombre, por lo menos, del hombre tal como lo concebía y pretendía perfeccionar la ética de la Cristiandad. No hay que descartar la muerte del hombre físicamente hablando o por lo menos de una buena cantidad de ellos, como lo anuncian un poco estrepitosamente artistas y científicos. El monismo inmanentista repropone, así, los temas de fondo del gnosticismo: una enajenación de Dios en la materia, la necesidad, la secularización de la idea de "salvación" de parte el hombre mismo, etc.

---

[48] *Ivi*, 193.

[49] El análisis que hace Meinvielle al respecto no tiene desperdicio (cfr. Julio MEINVIELLE, *De la cábala*..., cit., 202-207).

Todo ello inunda al mundo con mitos pretendidamente nuevos. Trátase pues, de la anulación del orden natural y al mismo tiempo de la anulación y corrupción del orden sobrenatural, de acuerdo al ideal gnóstico que advirtió ya San Pío X, al decir que la tradición se trueca en «cierta comunicación de alguna experiencia original»[50], por lo cual decían – y dicen – los modernistas que todas las religiones existentes son verdaderas al comunicarse verdades eternas y comunes.

León XIII ha visto con mucha claridad la relación entre la actividad de la inteligencia superior, los «*invisibia et Dei et hominis et cosmi*» y sus consecuencias en el mundo visible en relación de causa-efecto, al decir que la perversidad de las opiniones, cuyo asiento está en la inteligencia, influye en las acciones humanas y las pervierte[51]. Desde la perspectiva de dicho pontífice no hay manera de reencauzar la inteligencia sino por una conversión o μετάνοια: Esta palabra que suele traducirse por "penitencia" en el orden religioso, en el orden natural de la inteligencia conserva un sentido estrictamente filosófico: cambio de mentalidad[52]. Sólo cambiando la mentalidad puede cambiarse el mundo.

---

[50] «Litterae Encyclicae Pascendi», cit., nº 5.

[51] Cfr. «Litterae Encyclicae Aeterni Patris Unigenitus Filius», in *AAS* 12 (1879/80), nº 2.

[52] Etimológicamente compuesta de μετᾶνοῦς, significa literalmente «después del espíritu o la mente» y de allí: cambio de espíritu. El verbo μετάνοιεῖν, del que deriva μετάνοια, indica primeramente un acto intelectual. La palabra νοῦς tiene múltiples significaciones en griego, pero principalmente se entiende tanto como «espíritu» o «sentimiento». Es un término que se ha usado poco en la terminología pre-neotestamentario y posee diversos matices: a) «darse cuenta después», «reconocer después»; b) «cambiar de mente», «de sentimiento», «de mentalidad», de acuerdo a los mencionados múltiples sentidos de νοῦς; c) Desarrolla el sentido del «cambiar»: reconocer que el modo de pensar precedente era infantil, necio o por lo menos inepto; de allí disgustarse, arrepentirse, tener pesar.

2.1. El punto de partida de la ley moderna

Es conocido el comienzo del Estagirita en su *Política* donde nos plantea que quien creó la πόλις fue causa del mayor de los bienes[53], puesto que es ella, entre otras cosas, lo que nos distingue de los animales, por lo que quien de ella se aparta y de sus leyes, termina por ser un salvaje y un impío. Al comienzo de su *Ética* planteaba lo mismo y decía que normalmente el hombre hace el mal aunque conozca el bien, por lo que necesita ser coaccionado por las leyes para poder enderezarse: si los discursos fueran suficientes para volvernos virtuosos, gran mérito tendrían. Más como van las cosas, no parecen tener otro poder que el de inclinar a los dotados de alma libre. Los hombres en su mayoría no han nacido para obedecer al honor, sino al temor, y es por eso que necesitamos leyes. Y esta ley, según enseña el Estagirita, no es solamente para los jóvenes de edad, sino también para los inmaduros o incapaces de captar el ser en el orden moral:

> Διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαϖ ἤ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. τοῖς γὰρ τοιούτοις δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ παράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι[54].

Aunque dicho párrafo parezca escandaloso hoy, estas verdades están en la base de la civilización y de la cristiandad; lo que sucede es que se ha producido otro quiebre, una situación insólita consistente en el repudio a toda ley y de toda coacción o coactividad. Esta novedad no pudo darse sin el cristianismo – pues no existió en ninguna otra

---

[53] Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252 a, 5.

[54] ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, I, 2, 1095 a, 5.

civilización – y en el ámbito de una mentalidad o inteligencia cristiana corrupta. Cristo de hecho, condenó el legalismo estrecho e hipócrita, pero no vino a suprimir la ley, sino a darle cumplimiento[55]. Agregándole la Caridad que resume la ley, hace posible su cumplimiento y la lleva a su perfección con exigencias superiores, a saber el sacrificio aún de lo legítimo en aras del bien común. Simplemente recuerdo esta migaja de la Tradición para abocarme de inmediato a la situación actual de la ley.

La crisis jurídica en el ámbito occidental de la ex-cristiandad ha dado lugar a una bibliografía agobiante y desde los más diversos puntos de vista o mejor dicho desde los principios más opuestos. El hecho no está discutido. Entre los temas que podríamos tocar, hay uno que creo importante y del cual podríamos al menos trazar algunas líneas de interpretación respecto de lo que pueden ser las consecuencias de un mal inicio en las ciencias arquitectónicas.

Una de las consecuencias directas que podemos ver en la modernidad es lo que se ha dado llamar el ocultamiento del ser en la ley, según el planteo de algunos modernos filósofos del derecho como el profesor Bastit[56], discípulo de Michel Villey y en buena medida continuador de su obra. En su análisis, vuelca todo su acervo metafísico tomista al análisis de la filosofía del derecho y permite entrever cuáles son los principios motores de la filosofía del derecho actual, es decir sus *cominciamenti*.

Bastit, analiza a los filósofos modernos, en especial a aquellos que se ha dedicado a tratar acerca de la ley desde el punto de vista

---

[55] Cfr. Mt. 5, 17.

[56] Véase al respecto el detallado análisis de Michel BASTIT, *El Nacimiento de la Ley Moderna. El pensamiento de la ley de Santo Tomás a Suárez*, Educa, Buenos Aires 2005, pp. 447.

filosófico, como Scoto, Occam y Suárez, entre otros. Si bien no podemos desarrollar todo el análisis aquí, simplemente es interesante anotar que dichos filósofos se presentan como los padres de la filosofía moderna del derecho sin poder sortear entre ellos la bipolaridad insuperable del racionalismo formalista y el voluntarismo sociológico utilitarista, o, dicho de otro modo, la divergencia entre la ley y la ciencia social, los textos legales y la realidad, la razón abstracta y la voluntad concreta. Se trata de saber quién tiene la primacía y si hay un común denominador que permita comprender y relacionar estos polos:

> Detrás de ambas tesis encontramos presente la voluntad, pues ella se opone a un orden de cosas independiente de sí misma, esto significa que ambas tesis son, en verdad, positivismos jurídicos, dado que según ellas el derecho y la ley deben ser respetados como hechos existentes, fuera de una referencias al orden del mundo[57].

Qué importa, acotemos, el mundo real, el prójimo, la población, si todo se decide, se «pone» o se establece en la conciencia gnóstica de los elegidos por el pueblo y por las logias de poder: Existe «un rechazo común a una porción de la realidad (...) que pueda brindar indicaciones sobre las leyes necesarias al bien de la ciudad y capaz de asegurar a la ley un lugar específico en relación a otros fenómenos del derecho y de la ética»[58].

Esa luz superior es entre otros factores más específicos, una ideología, una toma de posición filosófica frente a las relaciones que mantiene la ley con la totalidad de la realidad y, por lo tanto de la naturaleza de esa realidad. Es una idea acerca de la *natura* (natura mental,

57 *Ivi*, 29.
58 *Ivi*, 29.

se entiende) que decide implantarse sin tener en cuenta la verdadera naturaleza de las cosas, sino basándose en la voluntad del que dicta dichas leyes; se trata del no respeto absoluto de las esencias de las cosas, como si existiera un ἀγών, una nueva asamblea olímpica donde los dioses se decidieran a instituir los juegos públicos.

El punto, creemos, está en las siguientes preguntas: 1) ¿cuál es el punto de partida de esta situación moderna?; 2) los mencionados polos: ¿nacieron realmente de «tomas de posición ontológicas» cuyos orígenes fueron olvidaros?; 3) ¿con qué pensamiento rompieron o qué actitud espiritual atacaron?; 4) ¿ en contra *de qué* se concibió la ley moderna?

No basta ir a Kant con su razón *a priori* ni a al nominalismo confeso de Hobbes que tiene el mérito de referirse a sus fuentes (el nominalismo medieval). Dicha postura, antes de llegar al pensamiento de los juristas, se formó en oposición al pensamiento del Aquinate y pensadores concretos establecieron nuevos fundamentos ontológicos en su reemplazo, para destrucción de los que éste había elaborado en su relación con Aristóteles. Según la posición de Villey, Occam es el paso decisivo hacia el derecho como poder del individuo, consecuencia del advenimiento de la ley como mandato separado del orden de las cosas[59]; así la ley antigua se transforma en un simple *flatus legis* para dar lugar a la nueva voluntad.

Dejemos constancia de una pregunta especialmente importante en la esfera de la hispanidad, que ya desde el comienzo continuó una antigua polémica y preguntémonos cuál pudo haber sido el pensador que

---

[59] Cfr. VILLEY, Michel, *La Formation de la Pensée Juridique Moderne. Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit 1961-66*, Les Editions Monchrestien, Paris 1966, 33.

trasmitió las premisas nominalistas no sólo a Hobbes, sino también a los fundadores alemanes de la modernidad. Bastit responde sin rodeos que fue Suárez[60], aunque algunos (como su prologuista Félix Lamas) lo cuestionen; no entraremos en dicha interna que nos supera, pero al igual que en metafísica la influencia de Suárez como padre de la filosofía moderna (incluso por sobre Descartes) se encuentra en pleno análisis: ¿Dónde empieza su responsabilidad en las concepciones de Hobbes?, ¿el desarrollo o nuestra interpretación de dicho desarrollo histórico y lógico, es prueba de que Suárez sea la bisagra histórica, filosófica y causal de la elucubración posterior? Ciertamente Suárez es uno de los enigmas intelectuales y morales de la doctrina cristiana, que hoy (¿luego de los aportes fabrianos?) se analiza cada vez más[61].

Se trata, en síntesis de conformar una ley que responda a las propias ideas, sin importar demasiado la naturaleza de las cosas, imponiéndola a toda costa por parte del gobierno de turno. Comparando la moral con la filosofía primera, el P. Fabro ha dicho exactamente lo mismo. La lucha se da en el plano metafísico y no sólo fuera de la Iglesia, sino sobre todo dentro de ella y dentro del tomismo mismo (incluso a costa de falsificación de algún texto); es y ha sido clara la voluntad de destruir la metafísica tomista, ya que sus consecuencias en moral son estupendas para el orden natural, pero nefastas para su contraparte. Es por ello que se intenta suprimir en su raíz la conquista personal de Santo Tomás con su centro en el acto de ser y la temida "participación"; es sólo si el ser viene dado desde afuera, que nosotros debemos acomodarnos a

---

[60] Cfr. MICHEL BASTIT, *El Nacimiento*..., cit., 34.

[61] Véase por ejemplo cfr. Leopoldo PRIETO LOPEZ, "Suárez, crocevia nella filosofia…", cit., en especial pp. 21-27; sobre su vida, cfr. Leopoldo PRIETO LOPEZ, "Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez", *Ecclesia* 2 (2006) 187-210.

él; es sólo si el ser es participado en los entes (y no los entes son el Ser, sino algo que tienen ser) que las acciones u operaciones que de éste emanan, deben estar conformes a las respectias esencias que el Ser ha creado.

En materia filosófica y específicamente en la polémica respecto de la existencia de la filosofía en el cristianismo o de la existencia de una "filosofía cristiana" que los racionalismos anticristianos niegan por principio, conviene recordar la actitud de Gilson que ha desbrozado este espinoso terreno sobre la base de una actitud polémica e irónica con notables frutos como destaca Antonio Livi[62]. Fue gracias a esta actitud frontal de un Gilson o un Fabro (y de tantos otros), que se nos ha despertado de un sueño en el cual podríamos haber sucumbido para siempre.

2.2. El punto de partida de los sabios modernos

Lo dicho hasta ahora plantea un interesante problema moral, también consecuencia del "olvido" del ser, olvido selectivo y voluntario con mayor o menor conciencia, según surge de los autores citados y, aunque no suela exponerse en las homilías ni en la exégesis bíblica, también se encuentra explícito en los mismos textos inspirados.

Nos referimos a la situación existencial, al punto de partida – por decirlo así – "a priori" del pensamiento científico. Creemos, o mejor dicho, estamos convencidos de que nadie desarrolla una postura filosófica desde un vacío interior y exterior. Todo estamos, en menor o mayor medida, cargando con nuestra cruz del intelecto y de nuestra sociedad,

---

[62] Cfr. Antonio LIVI, *Étienne Gilson. Filosofía Cristiana e Idea del Límite Crítico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1970, 23-24.

cosa que nos hace, no pocas veces, dejarnos llevar por motivos que están lejos del deseo de buscar la verdad "real" de las cosas. Se nos diría quizás que estamos sospechando de la buena fe, y también de la buena Fe, de los intelectuales, los ideólogos, los llamados "filósofos", con un nombre cada vez más ambiguo según Josef Pieper[63] (incluidos también los "teólogos" de la modernidad); pero respondería que no sólo de ellos. Ellos – como nosotros – actúan al igual que todos los hombres y están sometidos a las miserias del pecado original y sus subsiguientes. No son inmaculados, aunque para el público iletrado se los presente como tales. No sorprende entonces, que algunos de ellos, no se haya visto inspirado por la buena racionalidad y quizás haya estado motivado por intereses diversos; además, como la política es la ciencia arquitectónica del orden moral, conviene recordar también aquí como en todo ámbito la famosa y mal afamada *politique d'abord* que puso de moda Charles Maurras, con menos mentira que sus contrarios.

Nos referimos a la *politique d'abord* en cuanto expresión lingüística de la Política como ciencia arquitectónica de Aristóteles y tan bien explicada por Santo Tomás en su prólogo al comentario del Estagirita. Conviene utilizar este criterio cuando juzguemos todos los actos humanos, *d'abord* interpretados y valorarlos según la situación política, sus intereses de todo tipo, los criterios y doctrinas políticas; después vendrán otras valoraciones, superiores e inferiores. Una cosa no impide la otra, pero hay un orden y una perspectiva por donde empezar. No se trata de un comienzo obligatorio cronológico; puede empezarse cronológicamente por la metafísica, pero al final (cronológico) hay que

[63] Cfr. Josef PIEPER, "El dilema de la Filosofía no cristiana", in *Primer congreso mundial de Filosofía Cristiana*, Córdoba 1980, I, 135.

acordarse siempre de la de la *politique d'abord*, para reordenar el conjunto en el ámbito moral.

Se me objetará que no todos los filósofos que hemos citado actúan siendo *conscientes* (bienintencionada o malintencionadamente) con una ideología política. "Malintencionadamente" acepto, porque no podemos ya juzgarlos ni confesarlos; "conscientemente", rechazo en cambio, porque es deber específico del hombre inteligente, del filósofo, tener la mayor conciencia de sí mismo, de su πόλις *d'abord*, y de su prójimo que por cierto conforma también la πόλις. De todos modos conviene hacer algunas distinciones: todos estamos inmersos y, salvo alguna eventual excepción, comprometidos con políticas liberales, fascistas, progresistas, positivistas, comunistas, etc., aunque no seamos totalmente conscientes; aquí precisamente empieza la culpa específica, que juzgará Dios. Pero para no pasar por inconscientes debemos tomar en serio la *politique d'abord* al valorar las obras y no quedarnos sólo en las consecuencias o proyecciones lógicas o metafísicas de sus proposiciones, sino sacar todas las conclusiones en el orden de la filosofía práctica y la acción consecuente. Eso es precisamente lo que intentamos en nuestra modestísima medida.

El modelo de todos ellos es sin duda Hegel, quien se coloca sin vergüenza alguna en el desarrollo político del progresismo, de modo que la culminación de la Idea en evolución es nada menos que el Estado Prusiano, y eso lo dice expresamente, según recordaron y recuerdan siempre sus amigos y enemigos. El gran Heidegger, cuya honestidad o

franqueza por lo demás ha cuestionado Fabro[64], le redactaba, a lo que parece, los discursos a Hitler según acaba de comprobar el profesor Emmanuel Faye, siguiendo las huellas de Hugo Ott y Víctor Farías[65]. Heidegger admiraba la Filosofía de la Historia racista de su amigo Erich Rothaker, rector de la Universidad de Bonn, al punto que educó a sus hijos según dicha militancia y ejerció el correspondiente espíritu de delación al explicar él mismo su *Sein und Zeit* a los jerarcas del partido; en los seminarios, pudorosamente inéditos hasta ahora, habría afirmado francamente que el enemigo a exterminar era ante todo el hebreo; presentó además la motorización de la *Wehrmacht* como un «acto metafísico» alabando asimismo al «ser para la raza» como fin último, al tiempo que hablaba de la esencia aún no purificada del pueblo alemán.

Pero fuera de estos casos particulares, los que más nos importan ahora, la ideología o la Fe, o ambas armonizadas en mayor o menor medida, constituyen el marco *existencial* concreto de la actividad intelectual o sea no pueden huir de la *Weltanschaung* político-ideológica. Es esto así porque desde la Encarnación y la irrupción explícita y algo testaruda de Dios en el tiempo, ya nadie puede eludir el desarrollo lineal de la historia; Cristo ha destruido los círculos como dice San Agustín y ha inaugurado la Ciudad en la que uno puede vivir o no, incluido los no pertenecientes a su descendencia. En consecuencia, la ideología política totalizadora, sea liberal, nazi o cristiana está presente en todos los filósofos o metafísicos y con mayor vigor en cuanto menos conscientes resulten de ello. Dichas observaciones me afirman en la opinión de que la

---

[64] «Non accettiamo senz'altro la "pianificazione" semplicistica ch'egli ha fatto allo sviluppo di tutta la filosofia occidentale» (Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità*..., cit., 39).
[65] Cfr. Emmanuel FAYE, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2007², pp. 567.

politique d'abord es ahora no sólo un problema moral o metafísico sino un asunto teológico y de los más grandes, un asunto que hay que ver en el punto de partida de cada pensador.

Pasemos ahora a otra consecuencia del mal *cominciamento.*

2.3. El *cominciamento* en el Nuevo Testamento

Las consecuencias al respecto han sido ya pensadas hace más de 2000 años; para ello, sinteticemos una vez más la postura del Aquinate: el papel de la Sagrada Escritura se limita en metafísica y moral 1) a revelar las verdades sobrenaturales; 2) a confirmar los conocimientos naturales, es decir, las verdades de orden racional.

Pues bien, hay un texto neotestamentario que resulta totalmente explícito respecto a lo que podemos llamar el *olvido del ser creado*; se trata de la ignorancia culpable que San Pablo echa en la cara a los romanos[66]:

> Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρτία[67].

En el pasaje paulino, la degeneración del mundo está vinculada directamente a las consecuencias morales del olvido del ser, en este caso, primero del ser creado y segundo del Ser increado. Todo ello porque

[66] Lo de San Pablo no es exclusivo del A.T. El Espíritu Santo también inspiró anteriormente algo semejante como se ve en Sap.,13, 1-15, *Ps*. 18, 2 y lugares paralelos.
[67] Rom., 1, 18-21.

«διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς»[68], ya que Dios se lo manifestó. Lo que no se ve de Dios, tanto el poder como su misma divinidad, es evidente y notorio para todos los hombres «ἀπὸ κτίσεως κόσμου»[69]; de manera que no hay excusa. Está además allí, explícitamente desenmascarado, el origen intelectual de la sodomía y el lesbianismo amén de las demás depravaciones dignas de la pena de muerte (no lo digo yo, sino San Pablo en el v. 32[70]), hoy en desuso probablemente hasta el Juicio Final. No citaré todo el texto, pero la ignorancia culpable de los paganos – y tanto más de los cristianos actuales y futuros – respecto del orden natural, nos es presentado por San Pablo como la causa directa de la de-generación – palabra a rescatar en la ciencia Moral por su exactitud técnica – o de-gradación, hasta un grado inferior al animal, como observara Aristóteles.

Dejo planteado para la interpretación de si el texto «ἀπὸ κτίσεως κόσμου» indica sólo un origen temporal o también y principalmente intelectual, filosófico y teológico; nótese además que la traducción de Mons Straubinger[71] «se hacen notorios» en el caso del «καθορᾶται», es fatalmente limitada pues el mismo Zerwick explica «assequor acie oculorum, sed *etiam mentis*: perspicuo, intellego»[72]; o sea que se refiere también y principalmente a la percepción filosófica de lo cognoscible de Dios (v. 19).

---

68 *Ivi*, 1, 19.
69 *Ivi*, 1, 20.
70 «ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν» (Rom., 1, 32).
71 Cfr. Juan STRAUBINGER, *Biblia comentada*, México 1969.
72 Max ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Græci*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1984, 337.

El pasaje neotestamentario citado no es el único referido respecto a la necesidad de un inicio válido para llegar hasta Dios. El descubrimiento de Dios, si bien necesita de reflexión, no resulta imposible, sino más bien lo contrario; es que, como dice San Pablo, es a partir de las creaturas, de los entes, que nosotros llegamos al creador, al *esse*.

El famoso *Discurso del Areópago* no podía quedar sin citarse:

> Ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον λέγοντες· δυνάμεθα γνῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή; [20] ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γνῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι. [21] Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ηὐκαίρουν ἤ λέγειν τι ἤ ἀκούειν τι καινότερον. [22] Σταθεὶς δὲ [ὁ] Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. [23] διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· *Ἀγνώστῳ θεῷ*. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. [24] *ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ*, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ [25] οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· [26] ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν [27] ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. [28] ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. [29] γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἤ ἀργύρῳ ἤ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. [30] τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, [31]

> καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. 32 ’Ακούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν[73].

San Pablo habla del «ἀγνώστῳ θεῷ»[74], pero no se trata de un dios budista gnóstico o abstracto sino precisamente de «ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτω»[75] y separó previsoramente a los hombres con límites nacionales para que buscasen a Dios tratando a tientas de hallarlo[76]; evidentemente se trata de hallarlo con el esfuerzo humano a través de las creaturas, es decir, a través de los entes, un esfuerzo del orden natural sin el cual no actúa la gracia de la Revelación.

En fin, centrándose en los límites griegos, agrega S. Pablo que ese Dios «οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν»[77], parafraseando el poema «Los fenómenos» de Arato, conocido por los atenienses.

Este pasaje ha dado lugar a mil elucubraciones, como muestra Wikenhauser en *Los Hechos de los Apóstoles*; allí, el erudito alemán llega a la conclusión de que la búsqueda de Dios no «ha de entenderse como exclusiva de la inteligencia, “como procedimiento puramente racional” (…). Semejante modo de comprenderla no sólo sería inconciliable con el pensamiento teológico de Pablo, sino que destruiría también la unidad

---

[73] Hech., 17, 19-32.
[74] *Ivi*, 17, 23.
[75] *Ivi*, 17, 24.
[76] Cfr. *ivi*, 17, 27.
[77] *Ivi*, 17, 27-28.

conceptual del discurso»[78]. Esa búsqueda es tanto de la inteligencia como de la otra potencia del alma, o mejor dicho, «es ante todo asunto de la voluntad»[79]. Se trata del *querer* o no ir hacia Dios.

Fabro utilizó el mismo pasaje para explicar que el *ens* que se nos demuestra permanentemente, es testigo fiel de Dios:

> Nosotros (...) comenzamos por aferrar el plexo *ens*. ¡El plexo *ens*! Formalmente: *id quod habet esse*. El plexo *ens*: nosotros estamos circundados, envueltos atrapados, compresos, inmersos en él, – me parece que es claro lo que intento decir – . Es decir: *no es que nosotros entremos y salgamos del ens; estamos allí***.** O sea aplicad a la noción de *ens* lo que San Pablo dice de Dios. En el Areópago de Atenas San Pablo ha hecho una estupenda lección de metafísica y dice a estos grandes filósofos históricos citando uno de sus poetas: «*In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*»; pensad en Dios. ¡¡¡Pero nosotros no somos Dios!!!. Lo vemos todos los días (…). Y sin embargo, sin embargo, el gran poeta latino *"Est Deus in nobis"*: en nosotros hay algo de incorruptible, de indestructible, de luminoso, de infinito, que nos trasciende aún mientras permanecemos en el límite. ¡Es este el misterio del hombre! ¡Por esto hacemos filosofía! ¡Y viva la filosofía![80].

La «estupenda lección de Metafísica» que ha hecho San Pablo, según Fabro, tuvo muchos frutos porque supo comenzar desde el principio; Dios se revela al hombre si el hombre no se rebela contra Dios y la naturaleza creada.

Por el momento dejamos varios interrogantes en esta dosis escriturística, que hemos introducido metiéndonos casi en campo ajeno;

---

78 Alfred WIKENHAUSER, *Los Hechos de los Apóstoles*, Herder, Barcelona 1967, 299.
79 *Ivi*, 300.
80 Cornelio FABRO, "Nuestra Patria...", cit., 18-19.

anhelamos sin embargo una investigación sobre los presupuestos filosóficos del discurso paulino en el Areópago para un desarrollo posterior y su correspondiente discusión[81].

2.4. El punto de partida en el ámbito moral

Ponernos a ejemplificar el *flatus vocis* que significa para la modernidad el orden moral, sería un trabajo inhumano; hoy por hoy la moral es – según la famosa expresión de Carnap – una «cáscara vacía». Para dicho discurso (y llamo discurso porque la moralidad sí existe para la mentalidad moderna al momento de juzgar al enemigo) el realismo se encuentra sustentado en la nada y no en el ser; más aún, el lenguaje es el nadificador que expresa solamente juegos lingüísticos que nada nos dicen. En este sentido, uno de los mayores poetas del simbolismo francés, Stefane Mallarmé ha dedicado su obra completa a expresar esta tarea destructora del lenguaje más elevado, a saber: el lenguaje de la poesía y el filosófico-religioso; una especie de anti-Génesis del lenguaje, como ha sido observado por los estudiosos.

Frente a esta concepción que tiene el apoyo de la “cultura” o sea de los cargos y la propaganda, incluso a veces dentro de la Iglesia, la filosofía realista con Aristóteles a la cabeza, ha afirmado siempre que el orden existe y brota desde la misma naturaleza que obra como su causa[82] siendo anterior y por lo tanto no “producido” por las creaturas. Es este orden el que determina la relación entre los diversos entes y que surge desde su estructura misma. Hasta ahí aún no estamos específicamente en

[81] Mientras escribimos estas reflexiones (a.D. 2006), el Lic. Gabriel ROMANELLI (V.E.), que ha obtenido su licenciatura en esta casa de estudios, nos ha comentado sus investigaciones acerca de dicho tema, en orden a la defensa de su tesis doctoral.
[82] Cfr. ARISTÓTELES, *Phy.*, VIII, 252 a 12.

el ámbito de la moral, pero ingresamos en ella cuando nos referimos al orden existente entre la causa libre y su fin, causa libre que es el hombre en determinadas circunstancias, que resultan ser precisamente las más específicas de su especie.

El orden en efecto, como enseña el Aquinate, no es sino «quam determinata relatio partium adinvicem»[83], donde la natura es la sustancia y el orden un cierto accidente (así por ejemplo, el comer o el acto sexual, serán o no conforme a la naturaleza según se realicen en relación a sus respectivos fines). Dicho de otro modo el orden es un cierto concepto análogo que se dice de las cosas ordenadas al fin de una naturaleza. No se trata pues de un orden arbitrario, consensual, vacío o equívoco, es decir un orden de tipo democrático o nominalista, sino que es algo del ente, que viene con el ente.

En cuanto al origen de las palabras, cuando se habla de un cierto orden natural, la palabra *natura*, denota un participio de futuro con idea de finalidad: «lo que será o habrá de ser», por lo que posee múltiples significados, siendo el más general y el más usado por el lenguaje vulgar la acepción que dice «lo que comúnmente existe», «lo que es siempre lo mismo»; lo que participa del ser decimos nosotros, lo que está puesto o determinado[84].

---

[83] TOMÁS DE AQUINO, *In XI Metaph.*, lect. 12, nº 2377, pág. 560.

[84] Más específicamente transcribiendo la palabra φύσις significa «la generación de los vivientes» y en particular «el principio engendrante» y según dicen los especialistas, implica la idea de algo permanente: aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece; también significa como dice Aristóteles «ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά» (ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV, 4, 1015 a, 15). Tricot recuerda su sentido sentido primordial de la Física (*Phys*., II, 1, 102 b 20: «La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par soi et non par accident» (cfr. ARISTOTE, *La Métaphysique*..., cit., nota 23, 257). Se trata de la realidad naciente o «emergente», con una expresión hoy muy difundida. Es pues el comienzo o ἀρχή como principio en general y como principio del ser, un principio dinámico de los entes en cuanto tales

Así, sin desdeñar otras significaciones como la de esencia o sustancia segunda, interesan aquí las significaciones mencionadas que identifican la *natura* con la sustancia; se trata de la sustancia lo que posee un principio del movimiento en sí misma. La naturaleza de las cosas en consecuencia, posee las inclinaciones que hacen tender a su fin o perfección, pues la *natura* es también el fin de cada operación o movimiento; estas inclinaciones son llamadas «afinidad» en las cosas inanimadas y «apetito» en las dotadas de sentido, mientras que en los seres intelectuales reciben el nombre de «voluntad».

Aquí ya estamos en el orden moral, porque la voluntad o apetito racional, en cuanto orientada al bien como fin, sostiene el principio del orden moral y de todo juicio normativo correspondiente: surge de ello que es "natural" obrar el bien y evitar el mal. Esta *recta ratio* o λόγος ὀρθός de Aristóteles, es la regla de los actos humanos y lo que pone en acto la potencialidad humana. La *recta ratio* está directamente centrada, no sólo vinculada, con el orden universal: obrar «de acuerdo con la recta razón» en el hombre, es obrar según su naturaleza y así por ejemplo, el apetito desordenado de la gula atenta directamente contra la natura humana al evadirse de la recta razón. También el pensamiento apartado voluntariamente o involuntariamente de la verdad es antinatural por definición, cualesquiera sean los distintos grados de responsabilidad del sujeto pensante. En síntesis, existe un orden moral natural constituido por la relación real entre el acto voluntario y el fin, y esta relación se expresa e instrumenta por la *recta ratio*.

La *natura* surge ante todo desde el *ens*, desde la sustancia. Obviamente aquí se continúa toda la enseñanza de Santo Tomás,

explicitada por Cornelio Fabro que no reiteraremos. Sólo insistimos en que el hombre en su especificidad de creatura racional es lo que obra por sí mismo y tiene razón de agente principal, ya que según la sentencia del Aquinate, «quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis»[85]. Es causa libre en consecuencia, es responsable de sus decisiones, de sus actos, en cuanto sean realizados con libertad, y por ello se condenan o salvan; son las operaciones del hombre en cuanto libre las que se ordenan no sólo a la perfección de su especie sino al perfección del singular. Es el núcleo más íntimo de la persona de naturaleza intelectiva. Allí la mente se enfrenta con el ser y con sí misma, y no pude haber "olvido del ser" que no sea olvido voluntario y culpable con sus consecuencias ineludibles.

Ahora bien, como enseña el profesor Caturelli:

> Esta capacidad de autodeterminación de la persona supone la inicial evidencia del ser (lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia); pero también considerada en sí misma, como apetito racional, mira el ser en su razón de bien que, en cierto modo, agrega algo a la amplísima noción de ser, no hay pues libertad sin el *bonum* inicial (lo primero que cae bajo la apetición de la voluntad) (...). Lo que aquí importa tener presente es que sólo la persona (que conoce el orden natural) puede considerarlo también como un orden de bienes-medios respecto de los cuales debe ejercer su voluntad[86].

El punto de partida de la Metafísica es lo que determinará al hombre en todo su accionar. En este sentido, Federico Sciacca ha varias

---

[85] TOMÁS DE AQUINO, *S. Cont. Gent.* l. III, c. 112, pág. 356.
[86] Alberto CATURELLI, *Orden Natural y Orden Moral – Los Fundamentos del Realismo Moral*, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España, Madrid s.d., III, 202.

veces recalcado[87] que la senda del orden natural no se acaba en él, sino que sigue necesariamente hacia el estado "trans-natural" que corresponde a su capacidad infinita (*capax Dei*) de ser y de bien.

El ser se presenta primeramente en la conciencia, en la vida interior, en la *ultima solitudo*, de la que hablaba Duns Scoto; es la conciencia la que aprehende el ente y sólo luego se comprende a sí misma, como surge de la conocida distinción entre a) la conciencia *del* ser y b) la conciencia *de* ser, o sea la conciencia de existir. No es la conciencia la que va hacia el ser sino que, al revés, es el ser que se entrega, se dona, haciéndose presente a la conciencia, con sus leyes y sus condiciones: es el acto de ser del ente que no podemos dejar de percibir; se da una relación *objectum-subjectum*, pero que pro-viene del *ob-jectum* y funda una interioridad ontológica, por decirlo así, opuesta a la subjetividad inmanentista. En esta interioridad trascendente se produce el primer acto moral y "re-ligioso", el religamiento con el Ser sin el cual no hay moral ni religión que valgan.

Se presenta pues el acto de ser junto con los entes, actualizando las esencias o naturalezas en el punto de partida mismo de la Metafísica, como su fundamento. Quien rechace al ente y a su naturaleza consiguiente, deberá implantar un Nuevo Orden, moral, político, filosófico o religioso; todo ello creemos parece verse hoy en día ante el odio a la inteligencia que sintetiza el panorama o *Weltanschauung* de la cultura actual, al parecer inevangelizable a partir de sus propios principios. En lugar del respeto por las esencias, el didactismo y el metodologismo cada vez más arbitrarios y politizados, mejor dicho,

---

[87] Véase especialmente cfr. Michele F. SCIACCA, *L'uomo questo "squilibrato"*, in *Opere Complete*, Marzorati, Milano 1963[5], IV, 164.

ideologizados, están dando por resultado el aniquilamiento de la educación superior, reducida en el mejor de los casos a un adiestramiento tecnocrático.

A un nivel superior, el odio respecto de la inteligencia del *ens* o inteligencia de la naturaleza de las cosas, termina por reducirse a la "logofobia" de algunos intelectuales – tanto cristianos como "laicos" – y, en consecuencia al odio en general del hombre común respecto de la inteligencia, por lo que se entra en una «peligrosísima crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir ente el bien y el mal» al decir del recordado Juan Pablo II[88]. La "logofobia" abarca ante todo la verdad en un sentido mucho más radical que la incertidumbre de Poncio Pilato; es lo que Benedicto XVI llama la «dictadura del relativismo»[89] y su intolerancia irracional que no puede enfrentarse sino con la intolerancia de la inteligencia, porque es la inteligencia el sujeto ineludible de la verdad.

Se trata desgraciadamente de una "situación trágica" que no tiene posibilidad de encauzamiento mediante acuerdos éticos, "pre-políticos" o "prudenciales", incluidos los propuestos por los dirigentes católicos, porque no existe el mínimo común denominador entre los diversos principios: la verdad y la percepción del ser frente a su negación radical son inconciliables. Este enfrenamiento en al ámbito de la filosofía primera tenderá a encarnarse en la vida moral y en las respuestas individuales, desembocando fatalmente, es decir lógicamente, en un diálogo de sordos y finalmente en una persecución, como le ha sucedido a

---

88 «Litterae Encyclicae Evangelium Vitae», in *AAS* 87 (1995), n° 1.
89 Cfr. Joseph RATZINGER, *La mia vita*..., cit., 149.

Fabro[90]. Es así como la voluntad de poder, la voluntad de negación del ser, por un lado no acepta juicio alguno con contenido de verdad (no hay posibilidad de juicio verdadero) y por otro efectúa inmediatamente un juicio antitético que pretende imponer como verdadero, a saber el radicalismo despótico y sistemático. La hipocresía no puede ser más evidente, se trata de una hipocresía absoluta y nihilista que se niega a sí misma en el plano ontológico y gnoseológico; no hay ser ni no ser, pero hay poder y dinero, fuerza y dominio: muy probablemente de eso se trate precisamente, la realidad de tantas polémicas insustanciales de algunas escuelas filosóficas. Esta vez no ya la *politique d'abord,* sino *le pouvoir d'abord* que no es lo mismo, porque el poder sin la verdad es constitutivamente antihumano.

* * *

El realismo (tomista o no) no se cansa de explicitar lo que ya en toda inteligencia aún no formateada por la filosofía de la inmanencia sabe desde el principio: la conciencia depende de la realidad y no al revés; es a partir de tal dependencia de lo real que puede llegarse tanto a Dios como al orden natural establecido desde siempre, dependencia brota de la misma naturaleza de los entes. Dependencia aquí tiene el sentido no sólo de causa, sino también de fundamentación: sin el ser, sin la realidad del

---

[90] En su testamento fechado el 6 de mayo de 1980, Fabro expresaba: «Perdono finalmente a todos aquellos que me hayan hecho sufrir, ciertamente sin quererlo y cooperando al misericordioso designio de Dios para mi salvación. Y de modo del todo especial a aquellos que con su carta del 24 del 4 de Perugia me amenazaron de muerte: si quisieran poner en acto su amenaza, declaro que es mi deseo ofrecer a Dios la vida por la salvación de sus almas, por la incolumnidad del Santo Pare, por la purificación de la teología y de la piedad cristiana según los deseos del corazón de Jesús» (Elvio FONTANA, *In Memoriam*..., cit., pp. 81).

mundo en el cual el hombre aún existe y actúa, no hay ni Dios, ni vida humana posible, ni acto de conciencia, ni moral que valgan, sino que todo cae finalmente en un absolutismo del poder de turno que decide la "verdad" y condena a quien se encuentre en el "error". Es la pérdida de vista del *ens* y de su *esse*, lo que puede hacer que se olvide al mismo ser humano y a su existencia, impidiendo por lo tanto una posible escalera hacia lo trascendente que pueda religarlo con su Creador.

CONCLUSIÓN

Hemos llegado finalmente al término de nuestro trabajo, que, como tal (hay que decirlo) resulta totalmente arbitrario; evidentemente el problema que nos propusiéramos al inicio de nuestra investigación, podría perfectamente encontrarse entre aquellos que suelen denominarse «eternos» ya que, para agotarlos, creemos que no bastaría simplemente una tesis (ni una vida), como el mismo Fabro reconociera; sin embargo como decíamos en la *Introducción*, la necesidad imperiosa en la que se encuentra el mundo moderno y la esperanza de poder continuar el desarrollo que hemos planteado, han hecho que nos detuviéramos en un camino que estará siempre por recorrerse. Hemos esbozado, por así decirlo, el marco en el cual creemos deberían moverse los estudios tomistas al momento de plantearse la inquietud acerca del inicio de la Metafísica; ha sido sin duda la poderosa luz de Cornelio Fabro, la que, con su pluma aguda y su fidelidad a la verdad (tanto natural como revelada), ha alumbrado permanentemente nuestras reflexiones acerca de la metafísica tomista.

Hay algo de lo que – luego de nuestros estudios sobre el tema – estamos convencidos: Fabro ha logrado volver a Santo Tomás; no al Santo Tomás de los manuales o de las dispensas, sino al verdadero Tomás; no se ha contentado simplemente con repetir lo que otros decían acerca de su doctrina; ha tenido la decisión y el vigor moral e intelectual de ir a beber allí mismo donde el Doctor de Aquino una vez hace años y

todavía hoy, sigue haciendo descender desde los montes el agua de su ciencia.

Sucede que, en la vida intelectual, por momentos se plantean interrogantes que deben resolverse so pena de que éstos permanezcan eternamente sin solución; uno de ellos es el que hemos intentado estudiar en nuestra tesis, a saber: ¿cuál es la causa de la decadencia de la filosofía actual?, ¿cómo es que la misma ha casi olvidado a Dios?, ¿cómo es que en casi todos los ámbitos, el ser humano hace caso omiso a la naturaleza de las cosas? Sin duda que las respuestas podrían ser múltiples, sin embargo, creemos que una de las raíces se encuentra allí mismo donde nace la Metafísica y ello sucede porque, al ser una ciencia subordinante y arquitectónica, el resto de las ramas del saber no escapa (no puede escapar), a los principios que ella plantea.

Creemos con Fabro que, desde hace varios siglos, quienes se encargan de pensar por nosotros han logrado un cambio de rumbo en la historia de la humanidad. Este cambio se ha dado (entendemos que al menos en parte) *porque* en el ámbito filosófico se ha comenzado desde un punto de partida errado. Como hemos visto en los primeros capítulos, dicho *cominciamento* ha sido por momentos intencional (Descartes), aunque no en todos los casos; sea como sea, ha acarreado consecuencias enormes para otros ámbitos del saber.

Sin duda que la Filosofía no es la única culpable; hay muchísimos otros factores que incidieron para que “las ideas se hayan vuelto como locas” (pase la frase chestertoniana); ni siquiera es determinante el comenzar mal en esta ciencia para que el mundo se ponga patas para arriba (como muestra baste señalar que, aunque los jesuitas

que evangelizaron América tuvieron en gran parte una formación suareciana en Metafísica, la Fe de hierro que poseían hizo que no cayeran ni en ateísmo ni en nada parecido); es cierto, no es determinante (otra vez la libertad), pero en el mundo del saber, normalmente los principios terminan por imponerse.

Ha sido dicha inquietud inicial, como decíamos en la *Introducción*, lo que nos ha acompañado a lo largo de toda nuestra investigación; fue por ello que nos propusimos analizar la problemática del punto de partida, en quizás el genio más grande que haya dado jamás la humanidad: Santo Tomás de Aquino. Fue guiados por su estrella que, luego de recorrer este arduo camino que intenta ser más bien una introducción al problema del inicio, pudimos afirmar que sólo comenzando desde el *ens concretive*, desde la realidad como se presenta (*sicuti est*) que la ciencia arquitectónica de la Metafísica puede construir su edificio sin caer en el peligro de perderse en el vacío de una intimidad protagórica; creemos que solamente el *ens* tomista, que de suyo dice participación y causalidad, es capaz de garantizar los principios valederos que permitirán regir con verdad al resto de las ciencias subordinadas y, en última instancia, al obrar humano en general. Se trata del intento de volver al real, de permitir que el concreto se nos brinde tal cual es, sin demasiados prejuicios de sistema, a los cuales la filosofía de los últimos siglos nos ha venido acostumbrando.

Hemos intentado todo ello bajo la guía del Doctor Angélico e iluminados por la interpretación de Cornelio Fabro; fue gracias a este último que hemos podido darnos cuenta de la necesidad imperiosa del estudio de la filosofía moderna en vistas de una comprensión del hombre

actual; es en gran parte gracias a los planteos de los filósofos modernos que Fabro ha podido analizar el problema del inicio, sacando sus consecuencias y contraponiéndolos con los principios de la doctrina del Aquinate. Ha sido todo esto lo que lo llevó a plantear una solución *ex radice*, afirmando que es necesario un retorno al *ens* concreto y a su fundamento, para poder asegurarnos una Metafísica capaz de explicar la realidad, como dice Livi[1].

Ahora bien, como la problemática del inicio se encuentra íntimamente ligada con los problemas del mundo moderno, nos pareció interesante plantear primeramente el horizonte intelectual en el cual Cornelio Fabro se movía al momento de enfrentar la realidad que lo circundaba. Es por ello que en el primer capítulo analizamos someramente el desarrollo intelectual del gran pensador estigmatino: allí veíamos a la luz de sus textos, cómo la filosofía moderna en sus máximos exponentes, ha querido dar una respuesta al momento de sentar las bases de su edificio intelectual. Desde Descartes en adelante, diversas corrientes del pensamiento filosófico decidieron volver a la intimidad de la conciencia para explicar la realidad, relegando lo extra-mental, a casi un segundo plano; ha sido éste el verdadero giro copernicano de la modernidad. En este sentido, lejos de una crítica meramente extrínseca, la posición de Fabro fue la de un espectador que mira desde *dentro* del movimiento; no desechó jamás lo que en éste existía de verdadero, pero analizó radicalmente sus principios y terminó por mostrar la incongruencia de muchos de sus postulados.

---

[1] «La metafisica, come scienza dell'interno e come problematizzazione-interpretazione dell'esperienza universale, parte dalla realtà concreta (...) e non se ne distacca in alcun momento della sua riflessione» (Antonio LIVI en la *Prefazione* a Tomás MELENDO, *Metafisica del concreto*, Leonardo Da Vinci, Roma 2005[3], 10).

Sin duda que, desde el inicio de nuestra tesis, podríamos haber ahorrado tiempo y esfuerzo yendo directamente a lo central de nuestro tema (ello habría sido más saludable para todos), sin embargo, hemos creído oportuno analizar – para bien propio y de los estudiosos que en el futuro deseen hacer uso de nuestro trabajo – la terminología fabriana acerca de lo que el Estigmatino entiende por «punto di partenza», «cominciamento» o «inizio» del filosofar y del obrar en general; la finalidad (que creemos alcanzada) ha sido permitir un acercamiento casi propedéutico al pensamiento del autor acerca de este punto, es decir ¿qué entendía Fabro cuando hacía uso de estos términos?, ¿ha comprendido siempre lo mismo?, ¿ha cambiado en su concepción al respecto? Todo ello nos llevó la mayor parte del extenso capítulo segundo; el esfuerzo no fue en vano, ya que finalmente logramos entender que, aunque los términos utilizados por Fabro se veían por momentos utilizados en diversas direcciones, no por ello querían significar estrictamente cosas diversas, sino que más bien se iban cargando de contenido en la medida en que se iban aplicando en la realidad.

Más adelante, entrando ya en el tercer capítulo, veíamos cómo el referente de la realidad es el *ens*, ya que él mismo *es* la realidad. Se trata de la primer noción que irrumpe en nuestra conciencia como un *id quod habet esse*. Posteriormente, quien asuma el riesgo de hacer Metafísica, podrá resolver luego de un camino ascético, dicho complejo originario en aquello de más perfecto que posee, en aquello que se muestra como *lo recibido*, como *lo más íntimo*: su *actus essendi*. El *ens* no es estrictamente hablando el *esse*, sino que lo posee como su acto (análogamente a como el hombre no es su alma, sino algo que posee dicho principio vital); se trata de un don del todo especial que, amén de hacerlo *ser* (¡vaya si poca

cosa!), termina por transformarlo en el primer protagonista y punto de partida de la reflexión metafísica; el *esse ut actus* actualiza la esencia para luego esconderse y dejar a la vista al *ens*. Pero todo ello se descubre luego, mucho después: la Metafísica comienza analizando el *esse in actu* e intenta descubrir sus principios y pasiones, para terminar por vislumbrar (en su término) la Causa que lo hace ser.

Ya entrando más profundamente en la consideración tomista, veíamos en el capítulo cuarto – bajo el poderoso cristal de Fabro – que estrictamente hablando el *ens* significa aquella realidad que despierta al intelecto de su vacío inicial. Es allí cuando se presenta independientemente de que nuestra voluntad quiera o no aceptarlo; algo es, algo tiene *esse*. Es la Metafísica la que logra descubrir luego la distinción real que se da entre sus co-principios; una vez más el *actus essendi* del *ens* se entrega en toda su profundidad, como la actualidad de toda forma sin la cual nada podría ser. Será por la reflexión intensiva que finalmente el *esse* se verá potenciado y descubierto en su máxima perfección, al punto de presentarse como el acto que hace posible todas las cosas; es la ascesis de un camino que no hemos querido recorrer por encontrarse fuera de nuestro tema, pero que lleva por cierto hasta los confines de Quien posee el *esse* por derecho propio y de manera imparticipada (en este sentido, Livi señalaba la incongruencia de los filósofos modernos que pretenden recorrer el camino contrario[2]).

---

[2] «In metafisica, non si parte dalla conoscenza di Dio (anche se il senso comune intuisce la necessità di pensare a un fondamento di tutta la realtà, e la rivelazione biblica guida la filosofia cristiana alla comprensione di questo fondamento come il creatore del mondo) ma arriva all'evidenza razionale dell'esserci di Dio attraverso un laborioso processo di induzione e di deduzione» (Antonio LIVI en la *Prefazione* a Tomás MELENDO, *Metafisica del concreto*, cit., 14-15).

Es por ello que hemos querido exponer brevemente en el capítulo quinto, lo que para Fabro constituye el fundamento último de la metafísica tomista: es el *esse entis* el basamento último de la realidad. La Metafísica simplemente intentará interpretarla buscando su causa; los entes "son" pero: ¿por qué "son"?, ¿cuál es la razón de su ser? Es finalmente Fabro (aunque no el único) quien ha hecho reflotar modernamente la noción tomista del *esse* para colocarla en el lugar que le pertenece. El itinerario expositivo, fue llevándonos casi naturalmente a analizar el método con el cual el Estigmatino logró desarrollar la aprehensión originaria de la dupla trascendental del *ens*-*esse*. Fue dicho estudio lo que hizo que redactáramos los capítulos sexto y séptimo, en los cuales debimos someramente plantear la problemática, aún en vigencia, que se da al momento de aferrar la noción inicial del *ens*.

En su desarrollo inicial, la Metafísica parte desde el ente concreto (los entes reales, contingentes, participados); es en un segundo momento en el que capta la noción universal de *esse* que significa la intencionalidad de la totalidad de los entes. Dicha noción inicial detenta la dignidad de un *princeps* por aquello que obra en él como su acto; es el *esse* lo que le permite ser conocido, lo que le permite "caer" en nuestra inteligencia desde la primera operación del intelecto. El concreto por ser tal, no necesita de ninguna operación anterior para poder ser "preparado"; él se presenta y nosotros lo percibimos mediante una aprehensión sintética. Esta es la posición de Fabro que, aunque la entendemos totalmente tomista, no ha sido por todos aceptada.

Sucede que disputas de escuela existen y existirán hasta el fin del mundo; Fabro no era ajeno a todo ello, fue por eso que intentó a lo largo

de toda su vida, aclarar los errores y malentendidos filosóficos que se presentaron inmediatamente después de la desaparición del Aquinate. Fue esto lo que nos llevó a insertar en el capítulo octavo, la polémica acerca de la pérdida del ser en la escuela tomista inicial, polémica que se dio principalmente entre aquellos que – paradójicamente – tenían por deber de estado (pase la expresión) el custodiar y defender la verdad proclamada por el Santo Doctor de la Iglesia. Quizás dichas anotaciones pasen desapercibidas para algunos, pero – hasta el momento – las venturas y desventuras de nuestras acciones, siguen teniendo eco en la historia y en la eternidad.

Sin ir más lejos en nuestro siglo, un heredero innegable de la filosofía hegeliana, ha planteado el olvido radical del *ser* en filosofía; dicha imputación, si bien puede ser verdadera para gran parte de la escolástica, no puede serlo para la verdadera filosofía tomista, como se encargó Fabro de expresar. Fue esto mismo lo que llevó al Estigmatino a estudiar directamente dicho problema en la escolástica decadente y en uno de los filósofos más grandes de la modernidad: G. Hegel. Al analizar su sistema, Fabro terminó por convencerse de la necesidad imperiosa de *dar razones* del *cominciamento* radical en filosofía. La agudeza del filósofo teutónico, su razonamiento sistemático y la profundidad en el planteo de los problemas, deslumbró al pensamiento de Fabro, llevándolo directamente a un estudio pormenorizado de sus razonamientos. Volvió sobre éstos una y otra vez, al punto de que en sus últimos años, luchó tenazmente para que se publicara una de sus obras más polémicas y tajantes en la cual se trataba acerca del inicio hegeliano[3]. Dichas

[3] Cfr. Cornelio FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana...*, cit. Dicho escrito fue publicado finalmente como un póstumo.

circunstancias y su planteo excepcional, ha sido lo que intentamos desarrollar en el capítulo noveno.

Sin embargo, era necesario ir aún más adelante para poder fundamentar epistemológicamente el verdadero inicio desde el concreto. Fue ello lo que nos llevó al (quizás extraño pero breve) capítulo décimo, en el cual quisimos insertar una pequeña aclaración de orden filológico respecto de los términos tradicionales que, tanto en el ambiente griego como latino, han servido y siguen sirviendo como signos de nuestra realidad filosófica. Lo que intentamos hacer allí, es simplemente exponer cómo en el origen mismo de algunas de las palabras claves de nuestro acervo filosófico tradicional, se encuentra implícita la noción de lo real en un momento que es "anterior" a la elaboración científica; una vez más, incluso en el fino mundo de las letras, el concreto se imponía al menos en los términos.

Posteriormente, en el capítulo undécimo (quizás el más logrado – a nuestro entender – de la tesis), pudimos analizar a partir de los textos tomistas la posibilidad real del *ens* de ser el punto de partida de la Metafísica; allí veíamos cómo el principio o *cominciamento* tomista puede, a la luz de Fabro, decirse para el Aquinate en modos diversos: desde un punto de vista psicológico, es el choque con la realidad y su posterior admiración lo que hace al hombre (libremente) preguntarse por la causa última del real; es así como se da una primera noción del *ens* que resulta idéntica a todas las filosofías; posteriormente, en la metafísica tomista, se constata que dicho complejo inicial que opera como motor

metafísico, es *concretive* y *participative*, es el *princeps* de dicha ciencia[4]. El inicio en Metafísica se da entonces desde el concreto[5], desde el ente que tiene *esse* que participa del *esse* y que ejercita su individualidad en cuanto causado por otro. La noción abstracta del *ens* como formalidad, queda lejos, muy lejos de responder a las instancias requeridas por el inicio de la ciencia, ya que no termina de explicar la realidad extra-mental, cerrándose – en última instancia – en los arcanos misterios del laberinto de la conciencia. Es sólo lo que Fabro llama la noción *metodológica* del *esse* lo que permite dar un correcto inicio en la búsqueda del fundamento último. La noción del *ens commune*, la *ratio entis*, toma en la reflexión tomista un sentido propio e indica el sujeto de la ciencia. El *ens* del cual partirá la Metafísica no será un mero universal lógico sino que – en su sentido real o metodológico – se referirá al concreto que ejerce su ser; será sólo considerándolo dialécticamente cuando dé inicio realmente la ciencia metafísica.

Una vez que pudimos ver la posición del Aquinate, creímos también necesario sacar algunas conclusiones de lo que puede suceder, cuando se comete un error a nivel de los principios, en una ciencia arquitectónica como lo es la Metafísica. Sucede que a ésta se le subordinan las restantes por lo que, un pequeño error en el principio, no puede pasar por desapercibido en el resto del ámbito del saber; dichas

---

[4] En este sentido Livi explicaba: «La metafisica non razionalistica parte dall'esperienza (gli enti reali, finiti, contingenti); procede poi su questa base a elaborare la nozione universalissima di "essere" (ente di ragione) come comune intelligibilità degli enti, che rende ragione della loro esistenza, della loro essenza, della loro consistenza verità, unità, bontà e bellezza); e infine ne approda alla necessaria ammissione di Dio come l'Essere stesso sussistente, Causa prima trascendente. Dal concreto al concreto, per mezzo dell'astrazione: questo e non altro l'itinerario noetico dell'uomo che pensa metafisicamente» (Antonio LIVI en la *Prefazione* a Tomás MELENDO, *Metafisica del concreto*, cit., 15-16).

[5] Una vez más vale recordar la sentencia del Aquinate: «Ens quamuis sit communissimum, tamen *CONCRETIUE* dicitur» (TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Haebd.*, lect. 2, n° 95, pág. 271; cursivas nuestras).

reflexiones bien podrían aumentarse, pero hemos creído suficiente dar un pequeño esbozo a modo de muestra.

*   *   *

El realismo tomista, o realismo a secas, intenta ser no una corriente más, sino la explicación de la realidad como ella es, sin demasiadas teorías que impidan develar el misterio que se nos presenta; se trata de devolver a la realidad el decoro que ha perdido por nuestra culpa. A este respecto, la Metafísica, si no desea perderse en la nebulosa en que se halla, debe dar – creemos – no un paso hacia delante, sino varios hacia atrás, tantos como hagan falta para llegar hasta Santo Tomás; este humilde trabajo ha intentado ser una pequeña contribución en dicha empresa. Es sólo volviendo al fundamento del *ens* tomista, que se presenta desde el inicio como poseedor de un *esse* participado y causado (*concretive*, dice el Aquinate), y que se impone a la conciencia antes de que ella lo perciba, que la Metafísica podrá volver a ser lo que algún día fue: la explicación de la realidad que vuelve al hombre más humano.

Permítasenos terminar una vez más con un texto esclarecedor del último pontífice, que tanto nos inspirado a lo largo de todo nuestro trabajo:

> Dobbiamo tornare a san Tommaso d'Aquino, cioè alla filosofia dell'essere (...). Non si può però dimenticare che tutte queste analisi, in modo implicito, presuppongono la realtà dell'essere uomo, cioè di un essere creato, e anche la realtà dell'Essere assoluto. Se non si parte da simili presupposti «realisti», si finisce per muoversi nel vuoto[6].

[6] GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e Identità*..., cit., 22.

Abreviaturas y siglas

1. Generales

a	= articulus
AA.VV.	= Autores varios
AAS	= Actae Apostolicae Sedis
alia	= lugares comunes
Bd.	= Band
c.	= caput
cit.	= confrontar obra ya citada
Cfr.	= confrontar
d.	= distinctio
ed.	= editor
fs.	= volumen en honor
ibidem	= igual a la nota precedente
ivi	= como en nota anterior
Jn.	= Evangelio según San Juan
l.	= liber
lect.	= lectio
Mt.	= Evangelio según san Mateo
nº	= número
nn.	= números
obj.	= objeción
p.	= pars
pág.	= página
pp.	= páginas
q.	= quaestio
qq.	= quaestiones
ss.	= siguientes

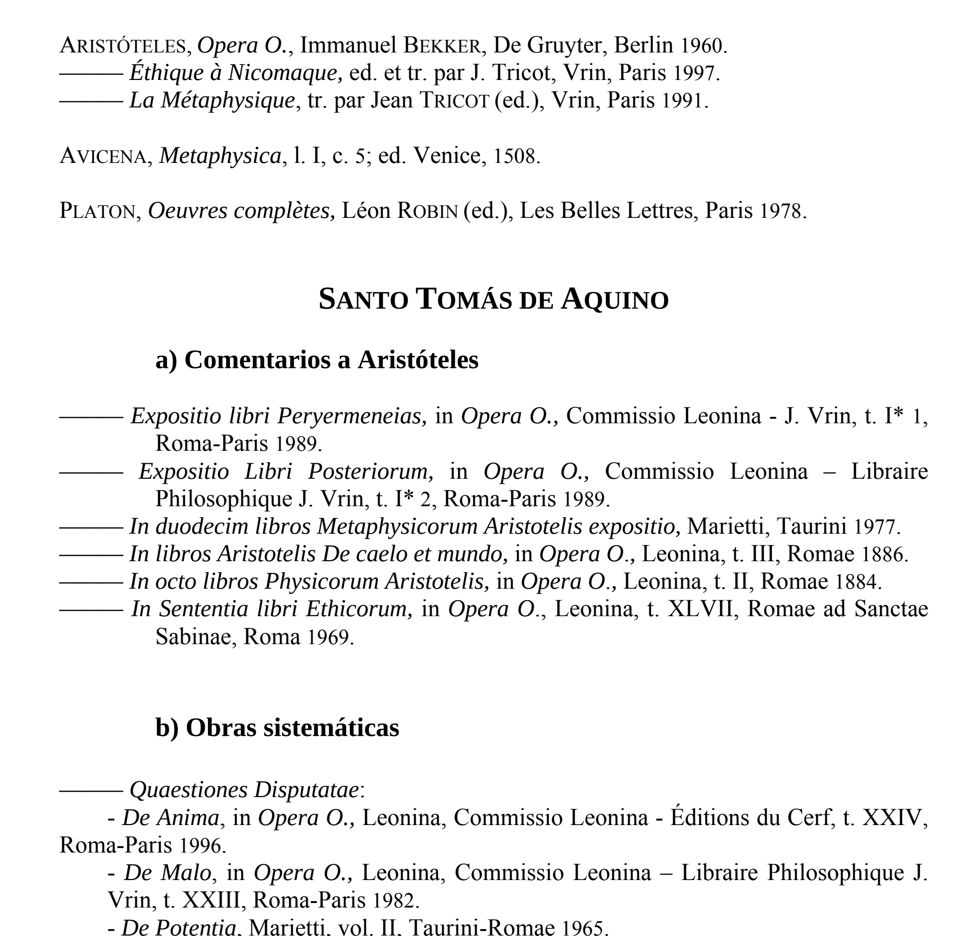
t.	= tomo
tt.	= tomos
tr.	= traducción
vol.	= volúmen
vv.	= volúmenes

2. Para Santo Tomás:

In Boeth. De Haebd.	= *Expositio in librum Boethii De Haebdomadibus*
In Boeth. De Trinit.	= *In Boethii De Trinitate*
In De Anima	= *Sententia super De Anima*
In de Caelo et mundo	= *In libros Aristotelis De caelo et mundo*
In De Div. Nom.	= *Expositio super Dionysium De Divinis Nominibus*
In Ethic.	= *Sententia libri Ethicorum*
In lib. De Causis	= *Expositio super librum De Causis*
In poster. analyt.	= *In Libros Posteriorum Analyticorum*
In Metaph.	= *Sententia super Metaphysicam*
In Peri Herm.	= *Sententia super Peri Hermeneias*
In Phys.	= *In libros Physicorum*
In Sent.	= *Scriptum super libros Sententiarum*
Quodl.	= *Quaestiones De Quodlibet*
S. Cont. Gent.	= *Summa contra Gentiles*
S. Th.	= *Summa Theologiae*

Bibliografía[*]

GENERALES



ARISTÓTELES, *Opera O.*, Immanuel BEKKER, De Gruyter, Berlin 1960.
——— *Éthique à Nicomaque,* ed. et tr. par J. Tricot, Vrin, Paris 1997.
——— *La Métaphysique*, tr. par Jean TRICOT (ed.), Vrin, Paris 1991.

AVICENA, *Metaphysica*, l. I, c. 5; ed. Venice, 1508.

PLATON, *Oeuvres complètes,* Léon ROBIN (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1978.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

a) Comentarios a Aristóteles

——— *Expositio libri Peryermeneias,* in *Opera O.,* Commissio Leonina - J. Vrin, t. I* 1, Roma-Paris 1989.
——— *Expositio Libri Posteriorum,* in *Opera O.,* Commissio Leonina – Libraire Philosophique J. Vrin, t. I* 2, Roma-Paris 1989.
——— *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio,* Marietti, Taurini 1977.
——— *In libros Aristotelis De caelo et mundo,* in *Opera O.,* Leonina, t. III, Romae 1886.
——— *In octo libros Physicorum Aristotelis,* in *Opera O.,* Leonina, t. II, Romae 1884.
——— *In Sententia libri Ethicorum,* in *Opera O.*, Leonina, t. XLVII, Romae ad Sanctae Sabinae, Roma 1969.

b) Obras sistemáticas

——— *Quaestiones Disputatae*:
- *De Anima*, in *Opera O.,* Leonina, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, t. XXIV, Roma-Paris 1996.
- *De Malo*, in *Opera O.,* Leonina, Commissio Leonina – Libraire Philosophique J. Vrin, t. XXIII, Roma-Paris 1982.
- *De Potentia*, Marietti, vol. II, Taurini-Romae 1965.

---

[*] La bibliografía incluye las obras utilizadas o citadas en este trabajo.
En cuanto a la obra del Aquinate, hemos utilizado principalmente la edición leonina; sin embargo para los textos que aún no han sido publicados en el marco de dicha obra monumental, hemos intentado seguir las mejores ediciones disponibles hasta el momento.

- *De Veritate*, in *Opera O.,* Leonina, t. XXII: vol. I (qq. I-VII), Romae ad Sanctae Sabinae 1970; vol. II (qq. VIII-XX), Romae ad Sanctae Sabinae 1972; vol. III (qq. XXI-XIX), Editori di San Tommaso, Santa Sabina - Roma 1976.
- *De Virtutibus*, Marietti, vol. II, Taurini-Romae 1965.

——— *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*. Hemos seguido las siguientes ediciones:
- A los comentarios a los Libros I y II, a cura de Mandonnet, Lethielleux, París 1929.
- Al Libro III, a cura de Moss, Lethielleux, París 1933.
- Al Libro IV, a cura de Moss, Lethielleux, París 1947.

——— *Quaestiones Quodlibet*, in *Opera O*., Comisio Leonina - Éditions du Cerf, t. XXV, Roma-Paris 1996 (vol. 1 (Quodlibet VII, VIIII, IX, X, XI); vol 2 (Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII).

——— *Summa contra Gentiles*, in *Opera O*., Leonina.
- *Liber I* et *II*, t. XIII, Romae 1918.
- *Liber III*, t. XIV, Romae 1926.
- *Liber IV*, t. XV, Romae 1930.

——— *Summa Theologiae*, in *Opera O.*, Leonina.
- *Pars Prima*, t. IV (qq. I ad XLIX), Romae 1888; t. V (qq. L ad CXIX), Romae 1889.
- *Prima Secundae*, t. VI (qq. I ad LXX), Romae 1891; t. VII (qq. LXXI ad CXIV), Romae 1892.
- *Pars Tertia*, t. XI (qq. I ad LIX), Romae 1903.

c) Opúsculos

——— *De ente et essentia,* in *Opera O.,* Leonina, t. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976.

——— *De Natura Generis,* in *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae 1954.

——— *De Natura accidentis*, in *Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini-Romae 1954.

——— *De Principiis Naturae ad fratrem Sylvestrum,* in *Opera O.,* Leonina, t. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976.

——— *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*, in *Opera O.*, Leonina, t. XL, Romae ad Sanctae Sabinae 1969.

——— *Expositio in Dionysium De divinis nominibus,* Marietti, Taurini-Romae 1950.

——— *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus,* in *Opera O.,* t. L, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, Roma-Paris 1992.

——— *Expositio super librum De Causis*, Marietti, Taurini-Romae 1955; Saffrey, Société Philosophique-Nauwelaerts, Fribourg (Suisse) -Louvain, 1954.

——— *Super Boetium De Trinitate*, in *Opera O.,* Commissio Leonina - Éditions du Cerf, t. L, Roma-Paris 1992.

CORNELIO FABRO

a) Artículos

——— «Aporie dell'ideologia comunista», in *Doctor Communis* 2 (1949) 288-300.

——— «Breve discorso sull'essere», in "*L'Essere*"*-Problema-Teoria-Storia*, Studium, Roma 1967, 161-186; in *Tomismo e pensiero moderno*, 359-380.
——— «Critica di Kierkegaard all'Ottocento», in *Atti del XV Congresso nazionale di filosofia*, (*Messina* 24-29 *settembre* 1948), D'Anna, Messina 1948, 375-385.
——— «Dall'ente di Aristotele all'*esse* di S. Tommasso», in *Aquinas* 1 (1958) 5-39; in *Tomismo e pensiero moderno*, 47-80.
——— «Dall'ente di Aristotele all'*esse* di S. Tommaso (II)», in *Mélanges offerts à E. Gilson,* Toronto-Paris 1959, 227-247; in *Tomismo e pensiero moderno,* 81-102.
——— «Elementi per una dottrina tomista della partecipazione», in *Divinitas* 11 (1967) 559-586.
——— «Essere ed esistenza», in *Actas del primer congreso nacional de filosofía, Mendoza, Argentina,* 30 *Marzo* – 9 *Abril* 1949, Instituto de Estética, Buenos Aires 1949, II, 723-728.
——— «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», in *Rivista di filosofia* 66 (1974) 475-510.
——— «Il XV Congresso nazionale di Filosofia», in *Divus Thomas* 51 (1948) 349-353.
——— «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», in *Aquinas* 3 (1960) 83-135; in *Tomismo e pensiero moderno*, 163-222.
——— «J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique, Cahier IV, ed. Universelle, Paris 1947», in *Divus Thomas* 51 (1948).
——— «J. Maréchal, Le point de départ de la Métaphysique», in *Divus Thomas* 52 (1949).
——— «L'Ateismo ieri e oggi», in *Asprenas* 3 (1980) 209-227.
——— «L'*esse* tomistico e la ripresa della metafisica», in *Angelicum* 3 (1967) 281-314; in *Tomismo e pensiero moderno*, 381-407.
——— «La "non filosofia" del marxismo nell'anniversario di un congresso», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 40 (1948) 91-100.
——— «La dialettica della prima e seconda immediatezza nella soluzione-dissoluzione dell'assoluto hegeliano», in *Aquinas* 24 (1981) 245-278.
——— «La difesa critica del principio di causa», in *Rivista di filosofia neoscolastica* 38 (1936) 101-141.
——— «La problematica dello "esse" tomistico», in *Aquinas* 2 (1959) 194-225; in *Tomismo e pensiero moderno*, 103-133.
——— «Natura e missione della filosofia», in *Quaderni di ricerca* (Anno accad. 1951-52), F.U.C.I. ed. Univ.Catt. Ital., Roma 1951, 3-16.
——— «Notes pour la fondation métaphysique de l'être», in *Revue Thomiste* 2 (1960) 217-237 ; in *Tomismo e pensiero moderno*, 291-317.
——— «Nuestra Patria de estudiosos es la verdad», conferencia pronunciada por el R. P.Cornelio Fabro el 30 de abril de 1991 en la Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino (desgrabación y traducción a cargo de Elvio C. Fontana, V.E.), in *Diálogo* 15 (1996) 7-23.
——— «Per la determinazione dell'essere tomistico», in *Aquinas* 5 (1962) 170-205; in *Tomismo e pensiero moderno*, 243-270.
——— «Per un tomismo essenziale», in *Aquinas* 8 (1965) 9-23; in *Tomismo e pensiero moderno*, 5-19.
——— «Problematica del tomismo di scuola (nel 100º centenario della nascita di J. Maritain», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 75 (1983) 187-199.
——— «Sur la détermination du réel», in *Library of the X International Congress of Philosophy*, (*Amsterdam* 11-18 *agosto* 1948), Amsterdam 1949, 332-334; *Humanitas* 4 (1949) 256-261.

——— «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of the Metaphysics», in *International Philosophical Quarterly* 6 (1966) 389-427; in *Tomismo e pensiero moderno*, 319-357.
——— «Tomismo di domani», in *Aquinas* 9 (1966) 12-27.

b) Libros

——— *Curso de Metafísica*, PUCA, Buenos Aires, 1948.
——— *Dall'essere all'esistente,* Morcelliana, Brescia 1965².
——— *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969.
——— *Fenomenologia della percezione*, in *Opere Complete*, vol. 5, Edivi, Segni 2006³.
——— *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano 1997².
——— *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969².
——— *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Edivi, Segni 2005².
——— *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967.
——— *La dialettica*. *Antologia sistematica*, Brescia 1960.
——— *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Società editrice «Vita e Pensiero», Milano 1939; in *Opere Complete*, vol. 3, Edivi, Segni 2005⁴.
——— *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova 1981.
——— *Neotomismo e suarezismo*, in *Opere Complete*, vol. 4, Edivi, Segni 2005².
——— *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1961.
——— *Participation et Causalité selon S. Thomas D'Aquin*, Beátrice-Nauwelaerts, Publications Universitaires de Louvain. Louvain-Paris 1961.
——— *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962².
——— *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969.

En colaboración:

AA.VV., *Il materialismo storico*, in E. Castelli (ed.), Atti del Congresso Internazionale di Filosofia, Castellani, Milano 1947.
——— *Essere e libertà*, Fs. Cornelio Fabro, Rimini 1984.
——— *Historia de la filosofía*, vol. 2, Rialp, Madrid 1965.
——— *Homo Loquens*. *Uomo e linguaggio-pensiero*, *cervelli e macchine*, Bologna 1989.

c) Obras póstumas

——— *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Edivi, Segni 2004.

d) Obras inéditas

——— *Cursus Methaphysicae*, l. III, c. 6, 1, Roma 1949.

——— *Essere ed esistenza. Il problema dell'esistenza nella dialettica hegeliana* (Corso pareggiato), *Anno Accademico 1949-50*, Castellani, Roma 1950.
——— *Il nuovo inizio kantiano: l'a priori dinamico - Appunti del Corso Monografico*, 1959-1960.
——— *Storia della Filosofia - Appunti del Corso Monografico*, Università degli Studi Di Perugia, 1965-1966.

CLÁSICOS MODERNOS

HEGEL, Georg, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke* (= GW) Bd. 20, Meiner, Hamburg 1992.
——— *Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, Berlin 1840; *System und Geshichte der Philosophie*, Hoffmeister, Leipzig 1940.
——— *Phänomenologie des Geistes*, in GW, Bd. 9, Hamburg 1980.
——— *Religionsphilosophie*, in GW, Bd. 17, Hamburg 1987.
——— *Wissenschaft der Logik* I, in GW, Bd. 21, Hamburg 1985.
——— *Wissenschaft der Logik* II, in GW, Bd. 12, Hamburg 1981.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe* (= GA), Bd. 2, Frankfurt am Main 1977.
——— *Was ist Metaphysik*?, en GA, Bd. 9, Frankfurt am Main 2000.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1911.

KIERKEGAARD, Soren, *Opere*, Cornelio Fabro (ed.), Casale, Monferrato 1995.

SPINOZA, Baruch, *Ethica*; in *Spinoza. Opera,* Gebhardt, Heidelberg 1924.

SUÁREZ, Francisco, *Disputationes metaphysicae* (texto bilingüe), Gredos, Madrid 1960.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

BAILLY, Anatole, *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 1901.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionaire Étimologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Klincsieck, Paris 1968.

DE BERGOMO, Petrus, *Index in opera Sancti Thomae Aquinatis,* Roma 1960.

ERNOUT, Alfred – MEILLET, Antoine, *Dictionaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Librairie C. Klincksiek, Paris 1959.

KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard, *Theologishes Wörterbuch zum Neues Testament*, Band I, Stuttgart, 1933; tr. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia. Brescia 1933-1988, t. II.

MONDIN, Battista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni studio Domenicano, Bologna 1991.
——— *Storia della Metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.

SCHÜTZ, Ludwig, *Thomas-Lexikon*, Paderborn 1895².

ESTUDIOS

BASTIT, Michel, *El Nacimiento de la Ley Moderna. El pensamiento de la ley de Santo Tomás a Suárez.* Educa, Buenos Aires 2005.

BONTADINI, Gustavo, *Temi e problemi della filosofia classica*, Pubbl. dell'Univ. Catt. del S. Cuore, Serie III, vol. 1, Milano 1960.

CATURELLI, Alberto, *Orden Natural y Orden Moral - Los Fundamentos del Realismo Moral* (homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo), Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España, vol. 3.

CAVACIUTI, Santino, «Intorno alla personalità filosofica di Giuseppe Rensi», *Studia Patavina* 43 (1996) 159-64.

CHENU, Marie-Dominique, *Introduction a l'étude de St. Thomas*, Institute d'études Médiévales - Libraire Philosophique J. Vrin, Montreal-Paris 1950.

CONTAT, Alexis, *La relation de vérité*, (Studi Tomistici, 62) LEV, Città del Vaticano 1996.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 2001⁵, tt. V-VII.

DALLEDONNE, Andrea, *Cornelio Fabro. Essere e libertà come fondamenti del tomismo essenziale*, Seam, Milano 2001.
——— «Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro», in *Cornelio Fabro pensatore universale*, A. Dalledonne – R. Goglia (ed.), Frosinone 1996, 19-50.

DE RAEYMAEKER, Louis, *L'être selon Avicenne et selon S. Thomas d'Aquin,* in Avicenna Memorial Volume, Calcutta 1955.
——— *Philosophie de l'être*, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain 1947.

DE TONQUEDEC, Joseph, *La critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1929.

DIELS, Hermann – KRANZ, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin, Weidmann, 1964, Band I, Diels I.

ELDERS, Leo, *La metafisica dell'essere di S. Tommaso in una prospettiva storica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma - Città del Vaticano 1995.

EMERY, Nicola, «La filosofia dell'assurdo», in *Dizionario delle opere filosofiche*, de VOLPI, Franco (ed.), Mondatori, Milano 2000².

FAYE, Emmanuel, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2007².

FERRARO, Christian, «La conoscenza dell'ens e dell'esse dalla prospettiva del tomismo essenziale», in *Doctor Angelicus* 5 (2005) 75-109.
——— *Para un retorno a la metafísica*, Edivi, Segni 2003.

FONTANA, Elvio, *In Memoriam. R.P. Cornelio Fabro*, EVE, San Rafael 1995.
——— *Attualità del tomismo di Cornelio Fabro*, Pontificia Studiorum Universitas, Romae 2006.

GEIGER, Louis-Bertrand, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste XXIII, Paris 1942.

GOGLIA, Rosa, "Cornelio Fabro: dalla scienza alla filosofia", in Giuseppe Pizzetti (ed.) *Cornelio Fabro. 1911-1995*, Ermes, Potenza 1996.

GIANNATIEMPO QUINZIO, Anna, *Il «cominciamento» in Hegel*, Storia e Letteratura, Roma 1983.

GILSON, Étienne, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, Paris 1971.
——— *Being and some philosophers,* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1952.
——— *Elements of Christian Philosophy*, Dobleday & Co., New York 1960.
——— *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, Paris 1932.
——— *Le réalisme méthodique*, texto bilingüe, Encuentro, Madrid 1997.
——— «L'impossibilité du réalisme critique», in *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939.

GRABMANN, Martin, *San Tommaso d'Aquino. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988⁶.

LAMAS, Félix, *La Experiencia Jurídica,* Instituto Filosófico Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires 1991.

LIVI, Antonio, *Étienne Gilson. Filosofía Cristiana e Idea del Límite Crítico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1970.
——— *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*, Massimo, Milano 1992.
——— *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, Quaderni di Filosofia, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, Comunicazioni Sociali, 2005.

LOBATO, Abelardo, *Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino*, in *Aquinas* 34 (1991).

MANSER, Gallus, *Das Wesen des Thomismus*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1949[3].

MANDONNET, Pierre, «Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin», in *Revue Thomiste* 17 (1909) 38-55. 155-181. 257-274. 441-478. 678-691; in *Revue Thomiste* 18 (1910) 62-82. 289-307.

MARÉCHAL, Joseph, *Le Point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5 vols., L'édition universelle – Desclée de Brouwer, Bruxelles - Louvain - Paris 1926-1947.

MARITAIN, Jacques, *Court traité de l'existence et de l'existant*, in *Jacques et Raïssa Maritain. Oeuvres complètes*, vol. 9, Paris 1990.
——— *Sept leçons sur l'être*, Tequi, Paris 1934.
——— *El sueño de Descartes*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires 1947.

MEINVIELLE, Julio, *De la cábala al progresismo,* Epheta, Buenos Aires 1994.

MELENDO, Tomás, *Metafisica del concreto*, Leonardo Da Vinci, Roma 2005[3].

MEROI, Fabrizio, «Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi», in *Rivista di storia della Filosofia* 51 (1996) 59-85.
——— «Ritratti critici di contemporanei. Giuseppe Rensi», in *Belfagor* 55 (2000) 297-312.

MOLINARO, Aniceto, *Metafisica. Corso sistematico*, San Paolo, Milano 2000[2].

OLGIATI, Francesco, *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano 1953.

OLIVERA, Javier, «Ateismo moderno: una cuestión de principios», in *Diálogo* 41 (2006) 85–118.
——— «Rensi o el anti-Fabro. Una apología de la inmanencia atea», in *Diálogo* 43 (2006), 77-91.

PHILIPPE, Marie-Dominique, *Les Trois Sagesses* (Entretiens avec Frédéric Lenoir), Collection "Aletheia", Fayard 1994.

PIEPER, Josef, «El dilema de la Filosofía no cristiana» in *Primer congreso mundial de Filosofía Cristiana*, vol. 1, Córdoba 1980, 135-141.
——— *El ocio y la vida intelectual,* Rialp, Madrid 1997.

PRIETO LOPEZ, Leopoldo, «Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità», in *Alpha-Omega* 1 (2006) 3-38.
——— «Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez», in *Ecclesia* 2 (2006) 187-210.
RAMIREZ, Santiago, *Introducción a Tomás de Aquino*, La Editorial Católica, Madrid 1975.

REALE, Giovanni – ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 2, Herder, Barcelona 1988.

RENSI, Giuseppe, *Apologia dell'ateismo*, Formiggini, Roma 1925
——— *Apologia dello scetticismo*, Formiggini, Roma 1926.
——— *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, Guanda, Modena 1937.
——— *Il materialismo critico*, Casa Ed. Sociale, Milano 1927.
——— *Realismo*, Unitas, Milano 1925

ROMERA, Luis, *Pensar el ser*. *Análisis del conocimiento del «Actus Essendi» según Cornelio Fabro*, Bern-Berlin-Frankfurt am Main 1994.

SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo, *Aristóteles y Hegel*, Herder, Buenos Aires – Roma 1987.
——— *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Universidades Pontificias, Buenos Aires - Letrán - Salamanca, 1979.

SCIACCA, Michele, *L'uomo questo "squilibrato"*, in *Opere Complete*, vol. 4, Marzorati, Milano 1963[5].

SIENA, Robertomaria, «Giuseppe Rensi e la lettura antimetafisica della teologia di Spinoza», in *Sapienza* 47 (1994).

SPIAZZI, Raimondo, *San Tommaso d'Aquino, biografia documentata*, ESD, Bologna 1995.

TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 1993 ; tr. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002.

VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (Coll. "Les Philosophes Belges" vol. 13), Louvain 1942.

VANSTEENKISTE, Clemens, «Il metodo di San Tommaso», in *Le ragioni del tomismo*, LIVI, Antonio (ed.), Ares, Milano 1979.

VERNEAUX, Roger, in *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona 1977.

VILLAGRASA, Jesús, «Il problema del cominciamento filosofico in "La prima riforma della dialettica hegeliana" di Cornelio Fabro», in *Alpha–Omega* 2 (2004) 271-300.

VILLEY, Michel, *La Formation de la Pensée Juridique Moderne. Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit 1961-66*, Les Editions Monchrestien, Paris 1966.

WEISHEIPL, James, *Friar Thomas d'Aquino. His life*, *thought and works*, C.U.A.P., New York 1983[2].

MAGISTERIO Y SAGRADAS ESCRITURAS

DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum,* Herder, Barcelona 1973.

JUAN P. II, «Litterae Encyclicae Evangelium Vitae», in *AAS* 87 (1995) 401-522.

LEÓN XIII, «Litterae Encyclicae Aeterni Patris Unigenitus Filius», in *AAS* 12 (1879/80) 97-115.

MERK, Augustinus, *Novum testamentum graece et latine*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1992. Citamos la edición griega y latina con aparato crítico.

PIO X, «Litterae Encyclicae Pascendi», in *AAS* 40 (1907), 593-650.

STRAUBINGER, Juan, *Biblia comentada*, s.d., México 1969.

ZERWICK, Max, *Analysis Philologica Novi Testamenti Græci*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1984.

GENERALES

ARESU, Alessandro, *Filosofia della navigazione*, Tascabili Bompiani, Roma 2006.

BORGES, Jorge Luis, , in *Obras Completas,* Emecé, Buenos Aires 1983.

CORTÉS, Donoso, in *Obras Completas,* vol. 2, BAC, Madrid 1946.

DE SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires 1973.

DIEGUEZ, Alejandro – PAGANO, Sergio, *Le carte del sacro tavolo. Aspetti del pontificato di Pio X dalle carte del suo archivio privato*, ASV, Città del Vaticano 2006.

ELLUL, Jacques, *Islam e Cristianesimo. Una parentela impossibile*, Lindeau, 2006.

GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e Identità*, Rizzoli, Milano 2005.

MAURRAS, Charles, *El porvenir de la inteligencia*, Editorial Nuevo Orden, Buenos Aires 1965.

RATZINGER, Joseph, *La mia vita*, San Paolo, Milano 2005.

RICCA, Paolo, *La «morte di Dio»: una nuova teologia?,* Claudiana, Torino 1967.

WIKENHAUSER, Alfred, *Los Hechos de los Apóstoles*, Herder, Barcelona 1967.

BIBLIOGRAFÍA TOMISTA

ALARCÓN, Enrique, *Bibliographia Thomistica*. La misma se encuentra a cargo de un grupo de estudiosos del pensamiento del Aquinate, a disposición en el reciente site web, http://www.corpusthomisticum.org, Pamplona 2000-2006.

BOURKE, Vernon, *Thomistic Bibliography, 1920-1940*, St. Louis, Missouri 1945; continuada por MIETHE T. L.; BOURKE, Vernon, *Thomistic Bibliography, 1940-1978*, Greenwood Press, Westport - London, 1980.

INGARDIA, Richard, *Thomas Aquinas International Bibliography, 1977-1990*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green 1993.

MANDONNET, Pierre – DESTREZ, Jean, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir 1921; J. Vrin, Paris 1960², continuada con amplitud in *Bulletin Tomiste*, (Le Saulchoir 1927-1965) y todavía in *Rassegna di Letteratura Tomistica*, Nápoles 1966-1993.

WYSER, Paul, *Der Thomismus, Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna 1950-1951.

Índice onomástico[*]

[*] Respecto al presente índice onomástico diremos simplemente dos cosas: 1) No hemos incluido a Santo Tomás ni a Fabro dentro del elenco ya que, al tratarse de una tesis que sigue sus perspectivas, sus nombres se hallan a lo largo de casi todas las páginas. 2) Dado que algunos autores se citan por momentos en diferentes lenguas, hemos preferido unificarlos según la grafía más usada en el presente trabajo (vg., el término “Platone” es indexado como “Platón”).

R

S

T

V

W

Z

Índice

PARTE SEGUNDA
EL DESARROLLO DEL ENS TOMISTA
EN LA VISIÓN DE CORNELIO FABRO

Se terminó de imprimir en Segni (RM), Italia, en el mes de Julio de 2007
En los talleres gráficos de la Editrice del Verbo Incarnato
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)